







CHECKED-2002

M.A. LIBRARY, A.M.U.



AR15324

بسم الله الرحمن الرحيم

شكرك يا من خلق الانسان وجعله سميعا بصيرا فانه انك ومن اوتي الحكمة فقد  
اوتي خير كثيرا ونفسي على نبيك محمد الذي ارسل بالحق بشيرا ونذيرا وعلى الله مرجع  
الدين كما نواهيهم في الدين كله فلم يتركوا منه ظميرا او فقيرا او غيبا فاني  
استكين محمد بشير الدين بن مولانا محمد كريم الدين الشافعي القنوجي لما كان كتابا لمسلم  
محب الله البهاري كتابا اشرف تحقيقاتي علم الاصول والطف تدقيقا كتبه حقا  
العقول وكانت له شرح بعضها مملو من القيل والقال وشعور من الاشكال  
والاعضال بحيث يجعل لقاصد مقاصد المتن فيه اللال وبعضا في نهاية الاجال  
بحيث لا يفهم منه ان المصنف ما قال ختم في صدرى ان اشرح له شرحا واضحا  
لا يترس فيه غالبا عن الاعتراض والجرح ولا يقصده الا تعديل المتن وشرح  
فشرت فيه طاباس الله تعالى توشيقه وساتلا اياه ففعله وتوفيقه فانه اكل الموتين  
وخير الموتين الحمد لله الذي نزل الايات جمع آية وهي في الاصل العلامة الظاهرة

ويقال للمصنوعات من حيث انما نزل على وجود الصانع وعلمه وقدرته وكل طائفة  
من كلمات القرآن المتميزة عن غيبه بفصل المراد بها منها هو هذا واشتقاقها من اتي لانها  
تبين ايا من اتي شي او من اوي اليه اي صج اليه لانها ترجع اليها معرفة ذي العلامة و  
اصلا عند الشرار او يكثر فادلت وادها الفاعل على خلاف القياس عند تحليل  
ايميه وعند سيبويه او يكثر فاعلته قال ابن هشام في تذكرته اذا اجمع حرفان  
مستحقان للاعلال فالقياس ان نعل الثاني في دون الاول نحو مومي وسومي و  
شفي في كلامهم ان نعل الاول دون الثاني في كعاية وطاية وثاية واية وعند  
الكسائي ايميه كعائلة فخذت الهزة تخفيفا وارسل البيئات جمع بين من البيان  
وهو الظهور المراد بها اما الايات المحكمات الواضحات التي لا تقبل التأويل الا بالتحقق  
كذلك في المعجزات الظاهرات الشاهدات على الحق بلاريب امرتيا فطرح الاله  
انا بالتشديد يعني اكمل وانشء الدين بعد التنزيل والارسال والتخفيف  
بمعنى ظهر فالدين يكون على الاول منصوبا وعلى الثاني مرفوعا وطبع اليقين بين  
طبع اما بالتشديد والتخفيف معروفا بمعنى ملائقين في قلوب المؤمنين واما بالتخفيف  
بمعنى لا يعني الحكم احيى حبل اليقين في قلوبهم ككنا ربنا لك الحقيقة حقا اي في  
الواقع ليس الحقيقة الا لك لا تكنا انك ان نفسك ليس تحضك عن الغير وكل  
من سواك هجاء شوته في الواقع او لا وجود له الا بوجودك ولا حقيقة الا بالتحقق  
فمن غير ثابت وباطل في نفسه ولك الامر تحقيقا فان الامر وكل ممن  
غيرك هجاء با جازك وامور بامر كفا لجاز بهنا بضم الميم مفعول من الاجازة  
لا كما كان ولا بفتح الميم اعانة المبادي الا عند جميع عنان بالكثر بعينه

دو ال گام و البادی جمع سید بمعنی ابتدا رشتی و ما یترقف علیہ فبدایات کل الامور بها  
 یبیل ینک ای بقدرتک اختیارک و نواصبی المقاصد النواصبی جمع ناصب یعنی  
 سوی پیشانی مفوضه ای مروده الیک لایک انت تقطعی المقاصد لا غیرک  
 فانت المستعان و علیک التکلان و الصلوة و السلام علی سیدنا محمد  
 المصمم للحکمت جمع حکمة بالکسر و صی العذل و العلم و الحکم و النبوة و القرآن رسول  
 صلی الله علیه و سلم جامع کلمات و تنسم لها بالطریق الامم یفتحقین بمعنی الوسطین  
 الطريق الذی اذا افرا فیہ ولا تقریط و المبعوث یجوامع الکلم ای الکلمات  
 الجامعة لانواع الاحکام الی اقهار الامم لانها ماما بالفتح و هو من او  
 بالکسر و الامم یقسم العزیز و فتح الیمین جمع امة بمعنی القوم فالمعنی علی الاول  
 ان الرسول ارسله الله تعالی بالکلمات الجامعة الی عقول القوم لیسبقوا بهذه  
 العقول معانی هذه الکلمات فتنقل تلك العقول من المعانی الی الاحکام و  
 المعنی علی الثاني انه بعث بجوامع الکلم لانها ماما لیسبقوا بها فعلی هذا الی معنی  
 الامم و قيل یحمل ان یکون الامم جمع امة بمعنی الدین و اشریة و یکون جمع  
 باعتبار الانواع و الاحکام فالمعنی انه بعث بجوامع الکلم لانها ماما لیسبقوا بها  
 اشریة و علی الله و اصحابه الذین هم اداة العقول ای عقول المؤمنین  
 و الدلیل هو الموصول الی المطلوب و عقول المؤمنین وصلت الی المطلوب الذی هو  
 الايمان و التصدیق بسبب الال و الاصحاب سیمما الاربعة الاصول فی الایمان  
 الی المطلوب و هم الخلفاء الراشدون من اصحابه و علی رضی الله عنه و ابناؤه الحسن  
 و حسین و اصحابه السید الفاضل الزهراء من الاله و اهل بیته اما بعد فقیق الشکوک

سلم فیکون  
 الصور الوصف الاول  
 کانه بالارث و ذلك لان  
 کل عید لم یکن له خذلان  
 ذلك الاسم و الوصف  
 الثاني کانه یفتحق لان  
 الطریق یقال الشیء یفتحق  
 علی الایات و هذا یقال  
 من الاسماء و هذا یقال  
 من الاسماء فیکون

اى الشاكر الصبور اى الصابر محبوب الله بن عبد الشكور الذى مات سنة  
 الف مائة وتسع عشرة من الهجرة بلغه الله من التبليغ الى ذروة الكمال الذروة  
 بضم الدال المعجمة او كسرهما العالى من كل شىء او عالى الجبل اى بالاي حبيب وبالاي  
 كونه ورقاه اى رفعه عن حضيض القال الى قلعة الحال الحضيض السافل من  
 الارض اى ببقى زمين دردا من كونه والقال اسم مصدر بمعنى القول وسيل يستعمل القول  
 فى الخبر والقال فى الشر والقلعة بضم القاف وتشديد اللام راس الجبل والعالى من كل شىء  
 اى سر كونه وبالاي حبيب والحال كيفية الانسان ما هو عليه ان السعادة باستكمال  
 النفس اى الروح والمادة اى ما تعلق به نفس هو البدن وذلك اى الاستكمال  
 بالتحقق اى البصيرة على اليقين والتخلق اى التدين بالامال الصالحة والبال  
 استكمال النفس بالثبات استكمال المادة وهما اى التحقق والتخلق بالتحقق فى  
 الدين والتبصر اى التعمق بمواقف الحق واليقين والناسب فى صلة الشجر  
 فى والسلوك فى هذا الرادى الذى هو نفسه انما يتأتى بتحصيل المبادئ  
 التى يتوقف عليها التفقه ومنها اى من السبب علم اصول الاحكام <sup>نظمية</sup>  
 لانها لم تعلم لا تفصل الفقاهة فهى اى علم الاصول من اجل علوم الاسلام  
 فان اجل العلوم الاسلامية الكلام والفقه وسببها والاصول بعض من البنية الفقه  
 صدق اى روح الاصول وبيان علوم مرتبة <sup>المنشور</sup> خطيب جميع خطبة وسمى الكلام <sup>المنشور</sup>  
 السج وفي قواعد اى قواعد الاصول كتب وكنت صرفت لغيره  
 عمري فى تحصيل مطالبه ووكلت نظري الى تحقيق ما ربه المارب جميع  
 المارب <sup>المنشور</sup> الزار الهمة من المارب <sup>المنشور</sup> تحتين بمعنى الاحتياج والمراد من المارب <sup>المنشور</sup> المطالب

لانها ما يحتاج اليها فكانها مواضع الاحتياج فلم يحتج بحرف حقيقة من حقائقه  
 ولم يخف على دقة من دقائمه بشره بمحصل المطالب وتحقيقها لا سيما  
 اى الامر عظيم اريد ان احرف فيه اى فى علم الاصول سيقرا بالكتاب  
 والكتاب الكبير وافيا لسائل الفن ودقائمه وكتبا كافيا لطالب هذا الفن  
 ذلك الكتاب الى الفروع اى المسائل الفقهية والى هنا معنى مع او ضمن الجمع معنى  
 اصولا اى دلائل تلك الفروع والى المشروع اى الامور الشرعية العقلية معدة  
 اى الامور العقلية ويحتوى على طريق الحنفية والشافعية ولا يميل ببلاده  
 اى لا يعدل عدولا قليلا فما ظنك بالكثير من الواقعية اى عما كان حقائقه  
 الواقع سواء كان موافقا للحنفية والشافعية فجماع ذلك الكتاب بفضل الله  
 وتوفيقه كما ترى فى الحسن والجمع والاختصار وتفصيل هذا الاجمال لم يعد  
 المسائل والمعدن بغير الدال منبت الجواهر ام يجد المسائل بل  
 لا يدري بحقيقة حاله لانه لم يشك ونظيره والاشياء تعرف بالاشياء وسميته  
 بالمسلم سلمه الله تعالى عن الطرح اى البعد والافتقار فى الخلف عدم الاعتناء  
 والجمع اى الفهم والتشريع وجعله موجبا للسرد والفرج ثم بعد النسبة  
 الفهمنى مالك الملاك كوت كرهوت معنى الفروع سلطان المملكة  
 بعض الشرح هو اسم الكتاب ينسب اليه ايصال النعم ان تاركه اى تارك تصنيفه  
 وبيان وقته مسلم الثبوت اى سنة الف ومانه وبع الا حرف تنبيه  
 الكتاب مرتب على مقدمة فيما يفيد البصيرة من اسم العلم وموضوعه  
 ونهاية ومقالات تلت فى المسالك الكلامية والاحكامية واللاهوتية واصل

المقدمة في أصول الفقه موضوع فائدة

اربعة في المقاصد الاربعة من الكتاب وسنة والامام والقياس وحكمة في  
الاجتهاد ونحوه من التقليد ويتبين به اما المقدمة ففي حاصول  
الفقه وموضوعه فائدة وله مدان حمد لقباً وحرافاً اما حكمة اي حكمة  
اصول الفقه مضافاً اي من حيث المعنى الاضافي فالاصول الذي جمعه مضاف الى  
الفقه في لفظ اصول الفقه يختلفون في تفسيره لفظة ببيانات شتى احداً ما يبتني عليه  
غيره قاله ابو الحسين البصري في شرح المحدثين المحتاج اليه قال الامام في الحصول  
والمتنقب وتبعه صاحب التفسير في تأنيدها في القاموس وغيره وعلى هذا  
ينضاف الى الكل كاصل الشجر واصل الجدار واربعا ما يستند تحقيق الشيء اليه قال الامام  
في الاحكام والبنائسي في محكم الاصول وقال الاسنوي في شرح المنهاج واقرب  
هذه الحدود وهو الاول والاخر والآخر في شرح المختصر للقاضي عضد وشرح جرجي  
عليه السلام في تفسيره اصطلاحاً الرابع كقولهم الاصل في الكلام الحقيقة اي الراجح  
والمستحب بفتح الحاء الملهة ويستحب الشيء حاله الذي كان عليه قبل حاله الطاري لان  
الشيء يرجع الى الصحة لو لم يكن هذا الطاري كما يقال طمارة الماء اصل وتعارض الاصل  
والظاهر والقاعدة كقولهم باقية السيرة للفظ خلاف الاصل اي القاعدة المستمرة  
والفاعل مرفوع اصل من اصول النجاشي قاعدة منها والدليل كما يقال الاصل في  
هذه المسئلة الكتاب وسنة اخيراً في شرح المختصر للقاضي عضد انه اي لفظ الاصل  
اذا اضيف الى العلم كالفقه حيث يقال اصول الفقه فالمراد منه دليله اي  
رئيس العلم فمن جعل وهو الحافظ امان الله البنائسي مما صرح المصنف لفظ الاصل في



[illegible]

اصول الفقه على القاعدة حيث قال في حكم الاصول فلا ضافي في الادلة او  
 القواعد المختصة بالفقه غفل عن هذا الاصل الذي افيد في شرح المختصر على  
 ان قواعد العلم مسائل لا مبادئه يعني لو صح هذا الحمل عند هذه الاضافة  
 لم يصح بهذا لان اصول الفقه مبادئ للفقه لا مسائل له وقواعد الفقه مسائل لا مبادئ قال  
 صاحب المنهاج قد يضاف الاصول الى العلم ويراد به قواعد الكلية كما يقال فلان حافظ  
 لا اصول الطبي او الرياضي اى حافظ لقواعد الكلية ولما ربي في ان اصول الفقه قواعد مسائل  
 وان لم تكن تلك القواعد والمسائل قواعد ومسائل للفقه لكن لما مناسبة بالفقه لكونها  
 مبادئ لما فتحو اضافتها اليه لا في مناسبة ولما تبين مما ذكره هناك ان الاصول في  
 اصول الفقه بمعنى الادلة فلم يكن بد من كون هذا العلم ادلة لتناسب الاسم ليعنى فقال  
 لما قاله التاج اسكني في جمع الخواص نشو هذا العلم اى علم اصول الفقه ادلة  
 اجمالية اى دلائل محمولة غير متضمنة بخصوص مسألة للفقه يحتاج اليها  
 الى الادلة الاجمالية عند تطبيق الدلائل التفصيلية اى الادلة المتضمنة بخصوص  
 مسألة على احكامها اى احكام الدلائل التفصيلية ان ثبت بها كقولنا الزكاة  
 واجبة في مسألة فقهية وحكم ثابت بسبيل تفصيل لقوله تعالى واتوا الزكاة  
 هذا دليل تفصيلي فان الامر للوجوب هذا دليل اجمالي يحتاج اليه عند تطبيق التفصيل  
 على حكمه وطريق التطبيق ان يؤلف الشكس فتؤخذ صفراء من الدليل التفصيلي وتؤخذ كبر  
 من المسئلة الاصولية فيقال الزكاة شئ امر به وكل شئ امر به واجب شئ الزكاة وجبة  
 فالصغرى مأخوذة من قوله تعالى واتوا الزكاة والكبرى مأخوذة من مسألة اصولية  
 ان الامر للوجوب وليس نسبته اى نسبة علم الاصول الى علم الفقه كنسبة

منه و محمد بن  
قوله من الى الله  
الاعاد اذا غلبت  
تدبر وكلها سور  
حب فالحق في بيت  
الانفس والكبر  
اصول والكيفية  
مع القدرتين  
ان عمت هذا في  
من اللادة

[illegible]

الميزان أي المنطق إلى الفلسفة كما وهم والواهم معاصر المصنف صاحب حكم الأصول  
فإن الدلائل التفصيلية الفقهية المخصوصة بمسئلة مستقلة التي تؤخذ منها  
صغريات القياسات كأصول الزكاة بموادها وصورتها من أفراد موضوع  
مسائل الأصول كالامر للوجوب فإن أصول الزكاة فرد من أفراد الامر بخلاف والمنطق  
الباحث عن العقول كانت الثانية فإن تؤخذ عنه صغريات القياسات التي تؤخذ  
الاثبات المسائل الفلسفية ليس من أفراد موضوع مسائل المنطق مثلاً قلنا إن الفلك ذو  
طبيعية واحدة وكلما كان كذلك فشكله الطبيعي كرة فما اخذ منه الصغرى أي كون الفلك  
ذو طبيعة واحدة في نفس الامر ليس من العقولات الثانية فكيف يكون من أفراد موضوع  
مسائل المنطق الباحث عن العقولات الثانية قال بركت الادب ابدى في حاشية على  
هذا الكتاب في نظر لان غرض الفاضل المذكور يعني البناي أن الأصول هي  
في الفقه كما أن المنطق واجب الرعاية في الحكمة فمن هذا الوجه التماسية بين الفقهين  
وان تفاوتهما من وجه آخر فلا يرد عليه ما ذكره لمصنف انتهى وأفاد بحر العلوم في  
لان مسئلتنا القائل ان الامر للوجوب يراد بها ان صيغة الامر للوجوب فليس أصول الزكاة  
فرد لموضوع هذه المسئلة الا باعتبار صورتها انتهى وإفاض صاحب منتخبهم الحصول كما يراد  
بمواد الادلة الفقهية الكتاب وسنة مثلاً وبصورتها كونه امر او نهي او ما وخصاً وغيره  
وانت تعلم ان الادلة الفلسفية بالنسبة إلى المنطق كذلك كما في موادها الحقيقية من الضرورية  
والنظريات والظنيات والمسلمات والشهورات وغيرها وصورتها الاتينية وشكلاً لها  
ضرورياً وكل ذلك من موضوعات المنطق انتهى فالحق والصواب في الفرق بين المشتبهين  
ان يقال ان نسبة الأصول إلى الفقه نسبة المسببة فان مسائل الأصول من مباحث الفقه



لان كبريات الادلة التفصيلية الفقهية مأخوذة منها ونسبة المنطق الى الفلسفة نسبة  
الالية كنسبة الى سائر العلوم ودون المبدئية فان المنطق لا يحتاج اليه في شئ من العلوم  
الا في معرفة كيفية الانتاج ولا تؤخذ مقدمات دلائل مسائل علم من المسائل الحقيقية  
بخلاف الاصول فانه يحتاج اليه في اخذ مقدمات دلائل مسائل الفقه من مسائله  
وقال بعضهم اصول الفقه معرفة ادلة اجمالية للفقه وهو مختار الارضى في الحصول  
والبيضاوى في الشهاب واثار السبكي في جمع الجوامع الى ضعفه واداره المحلى في شرحه  
وقال الامام في الحصول اصول الفقه مجموع طرق الفقه على سبيل الاجمال وكيفية  
الاستدلال بها وكيفية حال الاستدلال بها ولم يقل معرفة مجموع طرق الفقه وذكر  
نحوه في المنتخب وكذا قال صاحب التحصيل وقال الامام في الاحكام فقه  
ادلة الفقه وجهات دلائلها على الاحكام الشرعية وكيفية حال الاستدلال بها من  
جهة الجملة والفقه الذي هو مضاف اليه للاصول في لفظ اصول الفقه يختلفوا  
في تفسيره عبارات فقال الامام في الحصول والمنتخب هو فهم غرض الحكم من كلامه  
وقال شيخ ابو الجوامع في شرح اللع هو فهم الاشياء الدقيقة فلا يقال فقه ان لم يوفقوا  
وقال المحلى في شرح جمع الجوامع الفقه لغة الفهم وقال الاسنوى في شرح الشهاب فقه  
هو الصواب فقه قال الجوهري الفقه الفهم وقال الامام في الاحكام ما حاصله ان  
الفقه في اللغة عبارة عن الفهم وقيل هو العلم والاشبه ان الفهم مغاير للعلم اذا فهم  
عبارة عن معرفة الذهن من جهة تهيه لا اقتناص ما يرد عليه من المطالب وان لم يكن  
التصنيف به عالما كالعالم الفطن فكل عالم فسيم وليس كل فسيم عالم والمختار في  
تفسيره شرعا انه حكمة اى علم باحوال الموجودات في الجملة وسى الافعال على



واحسية كالعلم بان العالم محدث والنار محرقة عن ادلتها اى ادلة الاحكام  
 خرج به علم المقلد التفصيلية التي فيها تفصيل مسئلة خرج به العلم بموجب <sup>شبه</sup>  
 موجودا مقتضى او بعدم وجوبه لوجود الثاني لانه ليس من الفقه لكن زاد ابن الحاجب  
 في المحضر الفرعية بعد الشرعية وبالا استدلال بعد التفصيلية وتغيرت العملية بعد الشرعية <sup>والممكن</sup>  
 والبيضاوى المكاتب بعد العملية والامام والارموى وصاحب التصيل قيدوا الاحكام  
 الشرعية العملية بان لا يكون معلومة من الدين بالضرورة كوجوب الصلوات ورد صدقات <sup>بها</sup>  
 في التوضيح على تفسيره ثم زيادة ابن الحاجب قوله بالاستدلال فحققه التفتازانى في التلخيص  
 واورد على تعريف القوم للفتنة ان كان المسواد بالاحكام <sup>الجميع</sup> اى جميع الاحكام  
 يحمل الجميع المحلى باللام على الاستفراق فلا ينعكس التعريف اى لا يكون جامعاً لـ  
 بعض افراد المعرف وموقفه بعض الفقهاء الذين اجمعوا على انها تشمل كافي حقيقة ذلك  
 رحما الله تعالى لشبوت لا ادري عن ذلك البعض في بعض الاحكام مثل ان ابا حنيفة  
 سئل عن الدبر فقال لا ادري ولا اعلم ما هو وما كماله عن اربعين سأل فاجاب بعبارة  
 وقال في ستة وثلاثين لا ادري ولا اعلم او المطلق اى مطلق الاحكام سواء  
 كان بعضا او كلاً يحمل الجميع المحلى باللام على نفسه فلا يطرده اى لا يكون التعريف  
 مانعا عن دخول غير المعرف له دخول علم المقلد العالم ببعض الاحكام عن  
 الادلة التفصيلية لان المقلد الذي ترقى عن مرتبة العامة وارتفع مبلغ الاجتهاد ويعلم بعض  
 المسائل بالدليل واجيب عن الاراد باختبار الشق الاول بان لا يضر  
 ثبوت لا ادري اذ ليس المراد بالعلم هو الحصول بالفضل بل التمييز كانه  
 المراد بالعلم في قولهم العلم بالاحكام الملكية اى كيفية الراسخة المستقرة



بل يجب عليه العمل بموجب قول مجتهد فيجزم بموجب العمل بموجب قول مجتهد حتى  
 لا تقل مثل من قال وبوضوح حكم الأصول بعدم الفرق بأنه كما ان مظهر  
 المجتهد واجب العمل عليه اى على المجتهد كذلك اى مثل المجتهد مظهره واجب  
 العمل على مقلده اى مقلد المجتهد فمما اى المجتهد المقلد سيان اى مثلان  
 في وجوب العمل بالمظنون لا فرق بينهما قال بركات الله ابا دى اقول اصل قوله اقول  
 البند اى ان مستند المقلد بالآخر وفى الحقيقة يوطن المجتهد والقول كما يكون مستند الكون  
 مظهر الظن فلهذا لو كشف على ولى ثلث المجتهد ولم يقبل به يجب عليه الاتباع نعم  
 يلزم على اربعة العلم بموجب العمل بالاحكام الشرعية بقوله العلم بالاحكام الشرعية فى  
 تعريف الفقه ان يكون الفقه عبادة عن العلم بموجب العمل بالاحكام لا العلم  
 بها اى بالاحكام فقط فلا يكون العلم بموجب الصلوة والصوم وحرمة شرب الخمر  
 والزنا مثلاً من الفقه وانه من الفقه بلا ريب الا ان يقال فى دفعه اى  
 هذا التعريف ويسمى اى تعريف بالعرفيات لا بالذاتيات فليس هو بالذات  
 فلا يستلزم ان يكون الفقه عبارة عن العلم بموجب العمل بالاحكام بل لابد من لزومه  
 للفقه ولا شك ان العلم بالاحكام الذى هو الفقه حقيقة يلزمه العلم بموجب العمل  
 علم يلزم ان لا يكون العلم بموجب الصلوة والصوم وحرمة شرب الخمر والزنا  
 مثلاً من الفقه وفيه اى فيما قيل لدفع هذا اللزوم ما فيه من الضعف بان  
 الرسم انما يجوز باللوازم المحمولة باللوازم الحقيقية والعلم بموجب العمل بالاحكام  
 وان كان لازماً فى التحقق والوجود للعلم بالاحكام لكنه ليس بحول عليه ههنا  
 اى ذكر فى تقرير الجواب الثانى للابواب المذكورة على تعريف القوم للفقه علمت

على قوله  
 وفيه ما فيه إشارة  
 الى انه لازم من حيث  
 الوجود وليس بحول  
 فلا يكون متراففاً  
 مستمراً

اندفاع ما قيل على تعريف القوم الفقه من باب الظنون اى الظنيات اذ  
 اكثر الاحكام المذكورة في الفقه ثابتة بالقياس من خبر الواحد والاجماع لنقول احاد وكلها من الظنيات  
 فكيف يكون علما فانه عبارة عن الاعتقاد بالحزم واليقين حصل الاندفاع انه لا شك ان  
 العلم بوجوب العمل بالاحكام الشرعية الذي هو الفقه علم يقيني ثابت بالاجماع القطعي وان كان  
 ثبوت تلك الاحكام ظاهريا على ان العلم حقيقة فيما ليس بتصور ايضا ان  
 حقيقة في الاعتقاد والحزم واليقين باليسن بتصور شي من الظن فيكون الفقه ولو كان من  
 باب الظنون علما بهذا المعنى حقيقة وقد يجاب باختبار الشق الثاني باننا سلمنا ان  
 عبارة عن بعض الاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية بشرط ان لا يكون في ذلك لبعض  
 اقل من ثلثة لان الالف واللام في الاحكام للجنس واقل جنس اجمع ثلثة لكن يمنع  
 كون المقدم العالم ببعض الاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية فقيها او الفقيه فاعلم  
 من فقه بعضهم القاف ومعناه مدار الفقه سجية له والمقدم ليس الفقه سجية له وقال السنوي  
 في شرح المنهاج هذا من حسن الاجوبة وقد استمر الادى عن الايراد المذكور فقال في الام  
 وفي عرف المتشرعين الفقه مخصوص بالعلم السامح اصل جملة غالبية من الاحكام الشرعية  
 بالنظر والاستدلال انتهى قال السنوي هو اختر از احسن قد اجاب بحسب ما ختم باختصار  
 الشق الاول بانه يجوز ان يرد جميع ما يحيط به قوة اوساط الناس فيكون من الاستغراق  
 المراد في اغلب المواد يخرج جميع الامير الصناعة وبعضهم كصدرة الشرعية في التفتيح جعل  
 الفقه عبارة عن علم الاحكام القطعية لا الظنية مع ملكة الاستنباط  
 ويلزم عليه اى على تعريف هذا البعض للفقه خروج علم المسائل الثابتة بالادلة  
 الظنية كخبر الواحد القياس عن الفقه وهى اى المسائل الثابتة بالادلة الظنية كثيرة



الا ترى ان السنة المتواترة التي تثبت بها الاحكام قطعا قليلة جدا والالتزام  
 اي ترويج المسائل الثابتة بالادلة الظنية عن الفقه التزام بلا لزوم عن دليل بل الدليل  
 والى على خلافه فانه اذا خرج علمها عن الفقه فامى علم بعيد علمها منه وجعل العمل  
 داخل في تحديد هذا العلم اى الفقه بان يقال انه العلم المذكور مع العمل  
 كما ذهب اليه بعض مشايخنا كقوله الاسلام البردوى في اصوله بعيد عن  
 الحق جدا لان الفقه حينئذ لا يبقى من العلوم بل يكون مركبا من العلم والعمل لان  
 الشايع اطلاقه على العالم وان لم يكن عالما واما حد اصول الفقه لقباً اى  
 من حيث انه علم لعلم مخصوص مع قطع النظر عن كونه مضافا فهو اى اصول  
 الفقه علم بقوى اى اى بقضايا كلية يتوصل بها اى تلك القواعد المستنبط  
 الاحكام الفقهية عن دلائلها اى دلائل تلك الاحكام التفصيلية بان تؤخذ  
 الصغرى عن الدليل التفصيلية وتجعل القضية الكلية كبرى فيحصل الحكم الفقهى بنتيجة  
 القياس قيل حقائق العلوم المدونة مسائلها اى مسائل تلك العلوم  
 الخصوصية او احركاتها اى ادراكات تلك المسائل فالفقهى مسائل الكلية  
 التي تذكر في المقدمات كمفهوم قولنا في تعريف اصول الفقه علم بقواعد مستنبط  
 الى استنباط الاحكام الفقهية عن دلائلها وهو تلك العلوم لاحد وبناء على  
 ان المركب من اجزاء غير محمولة كالعشرة فانها مركبة من الوحدات التي  
 لا تحمل عليها لا جنس له اى لهذا المركب ولا فصل ولا اى وان كان كذلك  
 فصل لانه تعدد الذاتى لان الاجزاء الغير المحمولة ذاتيات لهذا المركب لو كان  
 له جنس فصل يكون له ذاتيات اخرى بخلافه لا اولى غير محمولة وهذه محمولة وغير

100

مجلس

المفتي ابن عثيمين

الشيخ  
الشيخ  
الشيخ

الحمد لله  
الذي هدانا لهذا  
ما كنا لنهتدي لولا  
هدى الله لنا

انما هو بالاعتبار  
تعدد الاعتبارات

تعدد الاماكن  
الواحد بالذات  
بالاعتبار

الواحد بالذات  
والثاني في الاعتبار

تعداد الذرات

○

16

۱۷

عبدالله بن محمد بن علي نقدي

اتحاد القضاة  
المفوضات حدودا للعلم

الحمد لله الذي جعل القرآن  
الكتاب والصور والصور

الحمد لله الذي جعلنا من  
أولاده

اذا كانت الحروف

عن الدار الحکامیة  
مکتبة العلوم والحکمة

إذا كانت قضاة

فصل بنار علی

کتاب بنار علی اثنا عشر

مجلس شورای اسلامی



اتحاد التصورات التصديقية اذا التصور يتحقق بكل شئ فيخلق بالاجزاء المحمولة وغيره وادراك  
 الاجزاء المحمولة اعني الجنس وانفصل تصورات وهذه المادراكات متحدة مع الاجزاء  
 الغير المحمولة لاتحاد الاجزاء المحمولة وادراكاتها بناء على اتحاد العلم والمعلوم والاتحاد  
 بين الاجزاء المحمولة والاجزاء الغير المحمولة وكون متحد المتحد مع الشئ متحد معه  
 والاجزاء الغير المحمولة ان كانت ادراكات المسائل فهي علوم تصديقية فلو لم  
 اتحاد التصورات والتصديقية فظاهرا وما اذا كانت نفس المسائل فادراكاتها علوم  
 تصديقية وهي متحدة معها لاتحاد العلم والمعلوم فتكون ادراكات الاجزاء المحمولة  
 متحدة مع الاجزاء المحمولة والاجزاء المحمولة متحدة مع الاجزاء الغير المحمولة والاجزاء  
 الغير المحمولة متحدة مع ادراكات الاجزاء الغير المحمولة فتكون ادراكات الاجزاء  
 متحدة مع ادراكات الاجزاء الغير المحمولة لان متحد المتحد مع شئ متحد معه  
 لما كانت ادراكات الاجزاء المحمولة علوما تصورية وادراكات الاجزاء الغير المحمولة  
 تصديقية لزم اتحاد التصورات والتصديقية مع الهما اي التصورات والتصديقية نوعان  
 من العلم متباينان تحقيقا اي بحسب الحقيقة ويحتمل ان يكون معناه على المذهب المحقق  
 فهو احتراز عما ذهب اليه السامعون من انها متحدان نوعا ومختلفان متعلقا فتفكر  
 اشارة الى ان قولهم العلم والمعلوم متحدان بالذات يستلزم على كون العلم عبارة عن الصورة  
 الحاصلة وهو خلاف التحقيق اذ التحقيق ان العلم حالة ادراكية ثم اختلف في اسماء العلوم  
 فقليل اسماء جنس موضوعه لمجموع المسائل المتحدة بها الصادقة على ما في زمان  
 كثير من الناس وربما يزيد ينقص واسم الجنس عند قوم موضوع نفس الكل من غير اعتبار  
 حضوره في الزمن واليسيل اكثر اهل العربية وعند قوم موضوع للفرد المنتشر واليسيل

اهل الاصول وهو اي كون اسما العلوم اسما جنس خلا هو من دخول الالف للام  
 والاضافة للذين من خواص الجنس والى هذا خرج القاضي تاج الدين السبكي حيث قال  
 وجعل اسم جنس اولى من جعله علم جنس لانه لو كان علما لما دخله اللام عليه انتهى ذكره محمد بن  
 امير الحاج في التقرير وروى عليه ابن الهمام في التحرير بان العلم هو المركب الاضافي بمعنى اصول الفقه  
 لا الاصول وانما يدخل اللام على الاصول لا على اصول الفقه وكذا الاضافة وهذا ان  
 لا يفيد الا كون اصول الفقه من اسما الجنس لا كون اسما العلوم اسما جنس وقيل  
 ليست باسما جنس بل اعلام جنس موضوعه للتعين بالتعيين الذي هو المتوجه بالوجه  
 الذي هيته واستدل عليه بان سميات العلوم تعتبر فيها الوحدة والتعيين قطعا اذ الفقه مثلا اذا  
 حصله اشخاص كثير ونفاني ذين كل واحد منهم يكون فقه الاحكام فلو لم تكن الوحدة  
 مقبولة لم يصدق الفقه على ما في ذين كل واحد من اشخاص كثيرين لما استحال قيام الحال  
 الواحد بشخص في محال متعددة لم يكن هذا التعيين تعيينا شخصيا وليس المراد بعلم الجنس الا  
 ان يكون اسما متعينا بتعين غيب شخصي ونقص المحقق الشريف الجواني على انما اعلام الاجناس  
 ذكره ابن امير الحاج في التقرير وكذلك اختلف في اسما الكتب لكن قال جلال الدين  
 في شرح التذيين ان اسما الكتب من اعلام الاجناس عند التحقيق وتابعه السيد الزاهد  
 حاشيته عليه قلنا تثبت العلمية في الاعلام الجنسية كاسماء الاسد وثقائه للشعوب  
 بالضرورة اللفظية فانه يوجد في بعض الالفاظ علامات المعارف وعمل في معاملة  
 تكون ذلك البعض مبتدئا او ذاهبا في الفصح من الكلام او غير منصرف بعد انضمام  
 على اخرى ولم يوجد التعريف فقد العلم الجنسية كالعديل التقديري وليست الضرورة  
 مستحقة في اسما العلوم وقيل بل اعلام شخصية موضوعه للشخص المعين المميز

له وقيل بل شخصية ذاتي

عن غيره لا يكتفى به اذ لا يصدق الفقه مثلاً على مسئلة منه فلا يكثر و اذا  
لم يوجد التكثر ثبت الشخصية قال ابن الهمام في التحرير والوجوه انه علم شخص اذ لا يصدق  
على مسئلة انتهى اقول وفيه اى في هذا القيل انه منقوض بالبیت لانه  
اسماء الماخلاس وليس يعلم بالاتفاق ويجرى فيه مقدمات الدليل بان البیت لا يصدق  
على جزء من اجزائه كما يجدد والسقف كما لا يصدق الفقه على مسئلة من مسئلة  
اى اجزائه فنبين ان يكون البیت علم الشخص بعين الدليل المذكور لكن الفقه علم  
الشخص والحل ان المعنى الكلى قد يكون مركباً من اجزاء متفقة في نفسها  
نحو الاربعة التي ركبت من الوحدات ولا تصدق على كل واحد منها او مركباً من اجزاء  
مختلفة كالسكنجيين الذي ركب من السكك والسكر الذين هما مختلفان بالهيئة لا يصدق  
على كل واحد منهما فلا يلزم من عدم الصدق اى صدق شئ على البعض من اجزائه  
الشخصية حاصله ان المعنى الكلى قد يكون نحو الاربعة والسكنجيين وظاهر ان الاربعة  
والسكنجيين لا يصدقان على واحد من اجزائهما فلا منافاة بين الكلية وعدم الصدق  
على واحد من الاجزاء ولا يلزم من عدم الصدق على واحد من الاجزاء الشخصية  
نعم يصدق المعنى الكلى الذي ركب من اجزاء متفقة بالكل في الحقيقة والاسم على  
من اجزائه كما لا رفاة يصدق على واحد من اجزائه ايضاً فيقال له ايضاً ان اجزائه  
فالمقصود شئ لا يلزم لا نفى الصدق مطلقاً من عدم اللزوم ان مناط الكلية يصدق  
على الافراد لا الصدق على الاجزاء وقدوة قول ابن الهمام بما اراد انه لا شئ  
يتوهم صدق اصول الفقه عليه غير اجزائه واما افراد القائمة بالاشخاص فلا تغاير  
فيها عر اذا اختلف الاعراض باختلاف عما لها غير متغير في العرف لكن كل شئ له

بتلاحق الأفكار فالموجود في الزمان السابق مغاير بالذات لموجود في الزمان اللاحق فغير  
 الجزم والكل وهذا يستلزم تعدد المسمى وهو ينا في كون الاسم علم شخص واجب  
 عن هذا الاشكال محمد بن ابين الشهير بامير بادشاه في التيسير شرح التحرير بان الموجود  
 في كل زمان شخص معين ويلتزم اشتراك الاسم وتعدد وضعه بحسب تعدد الازمنة  
 ولا محذور انتهى وموضوعه اى موضوع اصول الفقه الادلة الاربعه  
 اى الكتاب السنه والاجماع والقياس اجمالا اى من حيث الاجمال لا من  
 حيث التفصيل بحسب خصوص آية آية فانه من وظائف التفسير وليس من الاصول  
 وهى اى الادلة الاربعه مشتركة في الايصال الى حكم شرعى يعنى كل واحد  
 منها موصل الى حكم شرعى بحيث يستخرج من كل واحد منها دلائل هذا الاشتراك  
 لم يتعدد علم الاصول بتعدد الموضوع وصح كون الادلة الاربعه موضوعه له والا  
 لم يصح فانهم صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما تكون موضوعة لعلم واحد بشرط انما سبغ  
 امر مشترك تشترك تلك الاشياء فيه ولما كان موضوع اصول الفقه الادلة الاربعه من حيث  
 الايصال فمسئلة حجيتها التى هى حشية الايصال لا تكون من اصول الفقه اذ لا يجب  
 في العلم عن موضوعه وقوده بل انما يبحث فيه عن احوال موضوعه فاختلفوا في انها  
 من اى علم هى فقال ابن الهمام في التحرير يبحث عن حجية الاجماع ونحو الواحد والقياس  
 ليس من اى من اصول الفقه ورجحه الاسنوى في شرح المنهاج ورد المصنف عليه قوله  
 وما قيل ان البحث عن حجية الاجماع او حجية القياس من مسائل الفقه  
 لا من مسائل اصول الفقه لان موضوع مسئلة حجية الاجماع او القياس فعل المكلف  
 الذى هو موضوع الفقه فان الاجماع والقياس من انشاء المجتهدين الذين هم كائنات

ومحمولها حكم شرعي اذ محمولها حجة والمعنى اى معنى حجبة الاجماع او القياس اى  
 يجب العمل بمقتضاها اى يقتضى كل واحد منها والوجوب حكم من الاحكام الشرعية  
 ففيه اى معنى قيل اى وجوب العمل بمقتضى الاجماع والقياس فرع  
 الحجية اى متفرع على حجيتها فانها لا يكونا جيتين كيف يجب العمل بمقتضاها والفرع ليس  
 نفس الاصل فحجيتها امر بالعمل بمقتضاها امر آخر فكيف الاتحاد فان اراد القائل ان حجبة الاجماع  
 او القياس وجوب العمل بمقتضى كل واحد منهما متحدان لا فرق بينهما ثبت بطلان قوله  
 وان اراد ان وجوب العمل لازم بحجة الاجماع فيرد عليه انه لا يلزم من كون احد المتكلمين  
 من الفقه كون الآخر منه على ان جواز العمل بمقتضى الاجماع او القياس ايضا  
 من بشرايتها اى من ثمرات الحجية فوجوب العمل بمقتضى ليس بلازم فلا يصح تفسيره  
 بالآخر كما فسر هذا القائل حجبة الاجماع او القياس بقوله اى معنى يجب العمل بمقتضاها لان  
 تفسير الشئ بما يجوز بالمعنى واجب عنه بان معنى وجوب العمل بمقتضى الاجماع او القياس  
 انه يجب ان يحال معها معاملة مقتضاها فان اقتضاها وجوب الحكم انما لا يجب وان اقتضاها  
 الاباحة اخذنا بالاباحة فالادلة المشبهة بالاباحة يجب العمل بمقتضاها ايضا ومن قال وجوب  
 ابن السام في التحرير ليست حجبة الاجماع او القياس مسألة اضلالا لمن الفقه وادركنا  
 غيره لانها اى حجبة الاجماع او القياس ضرورية دينية اى بدنية في الدين  
 تعلم فيه من غير نظر واستدلال والضرورى لا يكون مسألة من علم لان المسألة من علم لا بد  
 ان تكون نظرية مطلوبة بالبرهان مثبتة في ذلك العلم والضرورى ليس كذلك فقد عايناه  
 هذا القائل عن المحن لانه اى قول القائل انها ضرورية دينية ممنوعة وان سلم قولنا  
 ضرورية دينية لانها اى من حيث الان لئلا الاستدلال من العلول على العلول فلا نسلم

ملحق قوله من قال القائل  
 ابن السام

اى من حيث العلم لى الاستدلال من العلة على العلول فيوزان تكون حجته الاجماع  
 او القياس باعتبار معلولها و هو وجوب العمل بمسائل الاجماعية او القياسية بمسئته  
 وباعتبار علة النظرية فقوله انها ضرورية مطلقا ممنوع فيوزان يكون هذه المسئلة مطلوبة  
 من حيث العلم لان حيث الان ولا يخفى عليك ان المصنف رحمه الله تعالى تسارع  
 في نقل هذا القول لان هذا ذكره ابن الهائم في حجة القياس فقط على تقدير كون القياس  
 سى المساواة الكائنة عن تسوية الله تعالى لافعل المجتهد حيث قال في التحرير وهو  
 القياس على تقدير كونه فعل المجتهد اما على انه المساواة الكائنة عن تسوية الله تعالى بين  
 الاصل والفروع في العلة فليست مسئلة لاننا ضرورية دينية انتهى حاصله ان ذكرنا من البحث  
 عن حجة القياس مسئلة فقهية لاصولية انما يتاتي في القياس على تقدير كون القياس  
 فعل المجتهد اما على تقدير ان يكون القياس سى المساواة فليست حجة القياس مسئلة  
 فقهية بل حجة ضرورية دينية وباجله اذ لم تكن سمة حجة الاجماع او القياس من الاصول  
 ولا من الفقه ولم تكن تلك الحجة ضرورية دينية ايضا ففى من الكلام واليه شاي قوله بل الحق  
 انه اى حجة الاجماع او القياس بحث عنها من علم الكلام كحجة الكتاب والرسالة  
 اى كما ان حجة الكتاب والرسالة بحث عنها من علم الكلام وذكر محمد بن امير الخليل في التقرير ما حاصله  
 ابن الهائم فيما كتبه على البدر في مشى على كون حجة القياس مسئلة كلامية وليس شى فيها من  
 التلويح من انه خرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية وسبب اعتقاده وصليته لكون الاجماع  
 حجة والايان اجابتهى لكن بخلافه بظاهرة ما ذكر في التلويح بعد هذا فان قلت فما لهم  
 يجعلون من مسائل الاصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام ولا يجعلون منها اثبات  
 الكتاب وسنة لانه قلت لان المقصود بالنظر في الفن هو المسببات المنقولة الى الدليل

وكون الكتاب سنة مجتعة مبغزة المبدئي في نظر الاصولي لتقرره في الكلام وشهرته بين الامام  
 الاجماع والقياس لهذا تعرضوا بما ليس اشارة للحكم بينا انتهى الا ان الجلي في حاشية التلويح  
 وفتح بين قوليه بان حجية الاجماع مطلقا اعم من كونه مثبتا للاحكام والعقائد من مسائل  
 الكلام وحجيتها بالنظر الى اشارة الاحكام خاصة من مسائل الاصول فلا مخالفة ولما  
 كان بينهما منقضة سوال وهو ان يقال اذا كان الكل من الكلام وليس للاصول فيه حظ  
 فينبغي ان لا يتعرض الاصولي بحجية الاجماع والقياس كما لا يتعرض بحجية الكتاب وانه  
 وان تعرض بها بطريق المبدئية فينبغي ان يتعرض بحجية الكتاب السنة ايضا بهذا الطريق  
 او لا فرق بينهما في المبدئية والاصالة فما وجه تخصيص حجية الاجماع والقياس بالتعرض فاجاب  
 المصنف رحمه الله تعالى عنه بقوله لكن تعرض الاصولي لحجيتها اى حجية الاجماع  
 والقياس فقط لا نهما اى الاجماع والقياس كثر فيهما الشغب والنزاع  
 حتى خالف النظام من المقررة وبعض الروافض والخوارج في ثبوت الاجماع فأكروا حجيتها  
 ونقصه داود واتباعه من الظاهرية واحمد في رواية بالصحة والزيدية والامامية بعبارة  
 الرسول وانكر اهل الظاهر وبعض آخر حجية القياس ودفع الشغب فيما يفيض الى الشغب في  
 المسائل الاصولية لاننا مبينة عليها فست الحاجة الى التعرض بها واما حجيتها في  
 الكتاب وانه متفق عليه اى اتفق على حجيتها والتذكير لكون الحجية مصدرا وفي  
 المصدر يجوز التذكير والتانيث وفي بعض النسخ عليها فالتشنية باعتبار المضاف اليه  
 عند الامة كلها بلا خلاف من احد فلا حاجة الى تعرضها فقال الامام في الحصول  
 ان مسألة حجية الاجماع والقياس من اصول الفقه وتبعه الاروى في التحصيل وما حصل  
 وفي موضوعية الاحكام اختلاف فذهب بعضهم الى ان الاحكام من الموضوع



فعلى هذا يكون موضوع اصول الفقه الادلة والاحكام جميعا وهذا الذي صححه عند الشراعية  
 في الترتيب ثم نقضنا زاني في التلويح وذهب الجمهور الى ان موضوعه الادلة فقط والاحكام المستتبعة  
 من موضوعه وهذا الذي اختاره المصنف فقال والحق لا اى لا تؤخذ الاحكام موضوعية  
 وانما الغرض من ذكرنا في الاصول التصويروى تصوير الاحكام والتفويج اى تبين  
 الاحكام لتبسيط انواعها اى انواع الاحكام لانواع الاحكام فتنقسم حكم الى  
 العزيمة والرضائية فتقسم الى اثبات ان مثل هذا الدليل تثبت به العزيمة او الرضائية و  
 قس عليه فالاصول لا يبحث الا من جهة دلالة الدليل على المدلول الدلالة حال الدليل  
 فان حوالا التي ذكرنا في اصول الفقه من جهة الدلالة انما هي الدلائل فى المقصود الاصل  
 يبحث عن احوالها ولكن لما كانت الدلالة لا تقتبين غاية البيان بدون ذكر لحوالات  
 الدلائل التي هي الاحكام ذكرت استطرادا وتجا وما من علم ولا يدكر فيه اى في هذا  
 العلم الاشياء الاخر التي ليست من ذلك العلم استطرادا اى تجالا قصد تبيينها  
 لمصرفه الى احوال وترتيبها اى اصلا حال لغاية المقصودة من الفن في هذا ذهاب  
 ابن الهمام في التحرير وهو طريق الادى وصاحب المبرج وغيرهما وهو المشهور كما في التحرير  
 وقد تجتبت مما قال او تناهوا لا وسادة بحر العلوم في شرح المسلم فذهب صاحب الاحكام من الشافعية  
 وحده الشريعة تنال انما موضوعان انتهى لان الادى صاحب الاحكام لم يذهب الى موضوعية  
 الاحكام بل الموضوع عنده هي الادلة فقط حيث قال في الاحكام اما موضوع كل علم بواشى  
 الذي يبحث في ذلك العلم عن احواله العارضة لذاته ولما كانت مباحث الاصوليين في علم  
 الاصول لا يخرج عن احوال الادلة الموصلة الى الاحكام الشرعية واقسامها واخلاف مبرتها  
 وكيفية الاثبات للاحكام الشرعية عننا على وجه كل كانت هي موضوع علم الاصول انتهى

انما هو العلم بالاحكام



وقد صرح القضاة في السلك من حيث قال في صواب الاحكام الى ان موضوع القول  
هو الادلة الاربعية ولا يبحث فيمن احوال الاحكام بل فيما يحتاج الى تصديرا يمكن  
اشباتها ونقيها لكن يصح ان موضوعه الادلة والاحكام انتهى وقائمة اي قائمة علم الاصول  
معرفه الاحكام الشرعية عن الادلة وهي اي معرفه الاحكام بسبب الفيزيا بسعادة الادلة  
ولما فرغ من المقدمة شرع في المقالات الثلاث التي في المبادي فقال المقالة  
**الاولى في المبادي الكلامية** اي المبادي التي تتعلق  
بعلم الكلام وكون الكلام من مبادي الاصول فظاهر لان علم الاصول باحث عن الادلة  
الاربعية وانما يعرف بوجودها من الكلام وخصها اي من المبادي الكلامية المبادي  
المنطقية لانهم جعلوها اي المنطق جزءا من الكلام فتكون من الكلامية وانما  
جعلوه جزءا منه لان المقصود بالذات في الكلام تحصيل اعتقاد الوحدة والصفات المادية ونحوها  
بالاستدلال والاستدلال انما يتم برعاية نوع المنطق فجعله جزءا منه وقد فرغنا عنها  
اي عن المنطقية في السلم والاذادات وسكانت بان المصنف ولان تذكر طروفا  
اي بعضا من المبادي الكلامية سواء كانت من المنطقية او غير ما ضروريا تشتمل اليه  
الحاجة مسئلة النظر وهو اي النظر قد يطلق في اللغة بمعنى الانتظار وبمعنى الروية  
باعتين والرافعة والرحمة والمقابلة والتفكير والاعتبار وهذا الاعتبار الاخير هو المعنى بالنظر  
في علم التكاليف وقد قال القاضي ابو بكر في حقه هو التفكير الذي يطلب به من تمام  
علما او قلنا كما ذكر الامام في الاحكام وقال في بقاء الافكار ان المنظر عبارة عن  
التصرف بعقل في الامور السابقة بالعلم والنظر مناسبة للشلوب بتأليف خاص فتمت  
بابين حاصل في العقل وذكر ابن الحاجب المنظر الفكر الذي يطلب به علم وادب انتهى

منه زيدا  
المنطقية اشار الى  
وضع ما في الكلام  
حيث قال في المنطقية  
مباحث النظرية  
كلامية تتبع  
الاستدلال المنطقي  
كل العلوم ودوم  
المنطق ان المنطق  
جعلوا المنطق جزءا  
من الكلام  
منه زيدا  
المنطقية اشار الى  
وضع ما في الكلام  
حيث قال في المنطقية  
مباحث النظرية  
كلامية تتبع  
الاستدلال المنطقي  
كل العلوم ودوم  
المنطق ان المنطق  
جعلوا المنطق جزءا  
من الكلام

ذاك الذي  
 مودعة بان  
 المانية ضد  
 سبالاتان  
 كمال الشرف  
 كان الشرف  
 شعورنا  
 تذكروا  
 فخرجوا  
 الان  
 وان  
 من  
 بعض  
 الذي  
 قد

وقال شارحه القاضي عسكروا انتقال النفس في المعاني بالقصد وذلك قد يكون مطلب علم او مطلب ظن فبسي نظرية وقد لا يكون كذلك كما كثر حديث النفس فلا يسي نظرا وهذا صرح الامام امي الما لمحررين في الشامل وقول الما في مراده ان النظر هو الفكر ثم تفسيره بان الذي يطلب بظن او علم بعيد انتهى يعني قول الما في ابكار الافكار مراد القاضي ابي بكر الباقلي ان النظر هو الفكر امي ما مراد فان ما بعد ما تعريف لما بعيد عن الصواب اذ لم يبعد الجمع بين التعريف للفظ والحقيقة والمتبادر من قول القاضي ان الفكر من اجزاء الما وقال ابن الما في التحرير والنظر حركة النفس من المطالب لثمة السباوي ما بعد الصور لتجد المناسب هو الوسط فترتبة مع طرق المطلوب على وجه مستلزم انتهى وقال المصنف تبعا لتقسما في في التذويب غيره هو ترتيب المعقولة لتحصيل المجهول واجبا له مقدمة ادار الواجب وهو المعرفة الالائية قبل المعرفة والعقائد للذات بالنظر بامقدمة ادار الواجب واجبة واما وتوسط لفظ الادار ان مقدمة وجوب واجب ليست بواجبة الا ترى ان المال مقدمة لوجوب الزكوة وهو ليس بواجب لكنه البسيط لا يكون كذلك سببا لانه امي البسيط لا يقبل العمل امي الترتيب والنظر ولا يكون مكتسبا لان العارض لا يفيد المكنه او كاسه ما بسيط او مركب الاول باطل لما مر ان البسيط لا يكون كاسا وانما ان يكون انما وعرضا او مركبا والاول باطل والالم بين البسيط المكتسب بسيط بل يكون مركبا وانما في لا يفيد المكنه الذي هو العلم بالحقيقة وانما خرج الى الثاني لان المركب من الداخل والخارج خارج وهو لا يفيد المكنه مكنه المكنية لما ثبت اعتبارات الاول خذها مع العوارض قسمي مخلوطة وشرط شي ولا خلاف في وجودها في الخارج وانما في اخذها بشرط التجرد عن العوارض قسمي

ولا يشترط الاشئ ولا خلاف في عدم وجودها في الخارج الا نقل عن اهل الطوائف من انه لو جبر كل  
 فرع فرد مجرد زلي ابدى قابل للمقابلة الثالثة اخذها من حيث هي مع قطع النظر عن المتناهي  
 والتجريد فتسمى مطلقة وبلا شرط شيئا فاختلافها في وجودها وعدم وجودها في الخارج لكن التحقيق  
 ذهبوا الى وجودها في الخارج ومنهم المصنف فقال المهيمة المطلقة موجودة في الخارج  
 المدعى مهيئة لا كائنية فان بعض الهيئات ليست موجودة في الخارج كالاعتقاد والاعتدالات  
 والا اى وان لم تكن المهيمة المطلقة موجودة في الخارج لم يوجد فيها مشتركة فلم تكن  
 فيه الا اشخاصات اشخصات مستبانه بذاتها فليس في الخارج الا اشخاصات اشخصات  
 فبطل كون الجواهر متماثلة بالحقيقة مشتركة في حقيقة واحدة في الخارج فعلى ان كان كل  
 قطرة من الماء حقيقة على حدة غير مشتركة في حقيقة واحدة وقد انقضت تماثلها  
 الجواهر في الخارج وفيه ما فيه لانه ان ريد تماثل الجواهر مشتركة في حقيقة واحدة فليس  
 لكن لا ينافي تماثلها وان ريد تماثلها في حقيقة واحدة فليس تماثلها في حقيقة واحدة فليس  
 الجواهر متماثلة في حقيقة واحدة فليس تماثلها في حقيقة واحدة فليس تماثلها في حقيقة واحدة فليس  
 من الاوصاف اللازمة المشتركة لا الاتحاد في الحقيقة المتصلة ولو لم يكن فيكون القولان  
 متفرعا على القول بوجود الماهية المطلقة فاشابة بكونها اقوالا في اثبات تماثل  
 الجواهر على طور الحكمة لا الكلام لو كان الحكم الذي لا يتجزى متماثل فلتكن قائمة  
 كل ضلع منها من القائمة جزوان فالوتر اى الخط الواصل بين الخطيين الذين هما  
 فيكون ثلاثة اى ثلثة اجزاء بالحكمة اى بالشكل الحارص الذي هو الشكل العشرون من  
 التاليف الاول في كتاب تقليد دعواه ان كل ضلع من ثلثه فاما ما اطول من الثالث فهنا  
 كل ضلع من القائمة جزوان والجميع ثلثة اجزاء لان الجزء الواحد مشترك بين الخطيين فلا يكون الوتر

من لا يشترط الاشئ ولا خلاف في عدم وجودها في الخارج الا نقل عن اهل الطوائف من انه لو جبر كل فرع فرد مجرد زلي ابدى قابل للمقابلة الثالثة اخذها من حيث هي مع قطع النظر عن المتناهي والتجريد فتسمى مطلقة وبلا شرط شيئا فاختلافها في وجودها وعدم وجودها في الخارج لكن التحقيق ذهبوا الى وجودها في الخارج ومنهم المصنف فقال المهيمة المطلقة موجودة في الخارج المدعى مهيئة لا كائنية فان بعض الهيئات ليست موجودة في الخارج كالاعتقاد والاعتدالات والا اى وان لم تكن المهيمة المطلقة موجودة في الخارج لم يوجد فيها مشتركة فلم تكن فيه الا اشخاصات اشخصات مستبانه بذاتها فليس في الخارج الا اشخاصات اشخصات فبطل كون الجواهر متماثلة بالحقيقة مشتركة في حقيقة واحدة في الخارج فعلى ان كان كل قطرة من الماء حقيقة على حدة غير مشتركة في حقيقة واحدة وقد انقضت تماثلها الجواهر في الخارج وفيه ما فيه لانه ان ريد تماثل الجواهر مشتركة في حقيقة واحدة فليس لكن لا ينافي تماثلها وان ريد تماثلها في حقيقة واحدة فليس تماثلها في حقيقة واحدة فليس الجواهر متماثلة في حقيقة واحدة فليس تماثلها في حقيقة واحدة فليس من الاوصاف اللازمة المشتركة لا الاتحاد في الحقيقة المتصلة ولو لم يكن فيكون القولان متفرعا على القول بوجود الماهية المطلقة فاشابة بكونها اقوالا في اثبات تماثل الجواهر على طور الحكمة لا الكلام لو كان الحكم الذي لا يتجزى متماثل فلتكن قائمة كل ضلع منها من القائمة جزوان فالوتر اى الخط الواصل بين الخطيين الذين هما فيكون ثلاثة اى ثلثة اجزاء بالحكمة اى بالشكل الحارص الذي هو الشكل العشرون من التاليف الاول في كتاب تقليد دعواه ان كل ضلع من ثلثه فاما ما اطول من الثالث فهنا كل ضلع من القائمة جزوان والجميع ثلثة اجزاء لان الجزء الواحد مشترك بين الخطيين فلا يكون الوتر

ثلاثة اجزاء لان الجزء الواحد مشترك بين الطرفين فلا يكون الوتر ثلثة اجزاء والالم كين اضلعها  
مع اطول من الوتر فظل دعوى الخاري ولا يكون الوتر اثنين بالحدوس  
الذي هو شكل السابع والاربعون من المقالة الاولى كتابا قليديس عواد ان كل ثلث  
قائم الزاوية كان مربع وتر زاوية القائمة مساو لمربع ضلعيها وهذا الدعوى يدل على ان  
وتر القائمة ازديت كل واحد من الضلعين قد فرض ان كلا من ضلعين كسب من جزئين كان  
الوتر ايضا كسب لرسن المساوات بل يكون الوتر بينهما اي بين الثلثة والاثنين  
فبطل الجزء للزوم الانقسام فثبت الاتصال اي كون الجسم متصلا على الوجهين متصلين  
وهو الهوية الجسمية على ما بين مقسم في هذا الجسم متصل قابل للقسمة الى اجزاء متناهية  
في الحقيقة فلزم الاتحاد اي اتحاد الاجزاء اتصال حقيقة لان المتباينين حقيقة  
الارضية لا يتصلان لان الاتصال يقتضي وحدة الوجود والشخص والاختلاف بالحقيقة  
بل يتناسان اي كبرت بينهما تماس ويكون السطح بينهما فصلا بفعل كما قال ابو علي بن سينا  
فثبت وجود الهوية المطلقة التي هي مشتركة بين الاجزاء في الخارج فافهم ان هذا  
السابع في تقريره الدليل على ذلك لا يكاد يوجد مسألة المعرف بالغير الاصوليين  
ما منع الولوج اى الداخل في افراد المعرفة فثبت من الخرج ومنع الخرج من  
افراد المعرفة فثبت من الولوج اى الدخول فيجب للمعرف بالغير الطرح اى السلبية  
والعكس اى الجسمية والمعرف بالجميع للمانع هو اى عند الاصوليين كما في المقسم وقال  
تفاسي ضد في شرح المختصر عند الاصوليين اميز اشئ عن غير انتهى وجميع الايرادات  
من المنع والنقص المعارضة على التعريف باعتبار دعواه ومنه دعوى كما ان التعريف لا دعوى  
بل في نفسه يمتنع فلا يتوجه عليه المنع الثلثة من حيث هو بطل من حيث تضمنه ادعاء في ضمنه كونه

هذا هو سماعنا او ربما معا او ما نعلمه بالمرور من قاعة الدلائل عليها فتكفي في جوابها اي  
 جواب هذه الايرادات المنع مثلا اذا منع مورد جاسية التعريف فكما زعمي التخلّف فيجب  
 في جوابه ان يقول لا سلم التخلّف وهو اي التعريف حقيقي عند الاصويين في عند المنطقيين  
 ان كان التعريف بالذاتيات وسمى ان كان التعريف بالكواديم مثل الخمر ما لم يتعرف  
 بالزبد ولفظي ان كان التعريف بلفظ اظهر مرادف للمعرف بفتح مثل السقا الخمر وقد  
 التعريف اللفظي بالاغم وحقوقي عند المنطقيين مقابل اللفظي ربما يطلق لتحقيق على تعريف  
 بعد العلم بجملة وجوده في نفس الامر الاسمي على مقابلته في التوضيح التعريف الحقيقي كتعريف الماشية  
 الحقيقية واما الاسمي كتعريف الماهيات الاعتبارية والذاتي ما يكون فهمه داخلات  
 ففهم الذات يعني اذا فهم الذات فهم هو وقيل الذاتي ما لا يعقل ثبوته للذات اي  
 لا يكون ثبوته للذات لعلته ونقض هذا التعريف بالامكان فانه يصيدق عليه انه ثابت  
 للممكن من غير علة اذ لا امكان بالغير مع ان الامكان ليس بذاتي للممكن بل  
 لوازمه قال ابن الحاجب في المختصر والذاتي لا يتصور فهم الذات قبل فهمه كاللونية للسودودية  
 للانسان من فهم لم يكن شيء حدان في اتیان قد يعرف بانه غير معطل بالترتيب العقلي انتهى والمراد  
 بالترتيب العقلي ما يتقدم على الذات في العقل قال القاضي عضد في شرحه في المختصر تجزئة  
 الحقيقية واما ارجحان في الاول انتهى واورح لا بطل الاكتساب بالتعريفات المراد  
 الانام المراد في القائلون ببيان التصورات ان تعريف الماهية لا بنفسها او باجزاءها  
 و تعريف الماهية بتقسيمها و اجزاءها اي اجزاء الماهية بتفصيلها كما حصل  
 على الاول فظاهر اما على الثاني فلان جميع الاجزاء بنفس الماهية فحالة كما لها وبعض  
 الاجزاء فلا يعرف بها الباقي والعوارض خارجة عن الماهية فلا يتحصل بها اي

له قبل الايرادات  
 ابن الحاجب

بالعروض الحقيقية والمتمية واذا بطل قسام التعريفات ما سر بطل الاكتساب بالتعريفات  
 والجواب باننا لم ان التعريف بالاجزاء تحصيل المحصل ولا ينبغي عليك ان التصور المتعلق  
 بالاجزاء تفصيلا بان تصور كل واحد منها على حدة اذا تلبت هذه الاجزاء وقيد  
 هذه الاجزاء بحيث يضمن بعضها مع بعض ويحصل منها المجموع فهذا المجموع <sup>المفصل هو</sup>  
 الوصول الى الصورة الواحدة انية المتعلقة بجميع الاجزاء ايضا لكن اجمالا  
 بان تصور الملاحظ بظواهره وهو اى الصورة الواحدة اجمالا وتذكر التسمية بالذكاء  
 والاما ان المرجع في تاويل المجل هو المذكور فهاك اى في التعريف تحصيل امر وهو  
 المجل لم يكن هذا الامر حاصل اذا المحصل كان مفصلا عن المجل فقد برهنا شارة الى ان  
 هذا الجواب لا يتم الا على ما هو المشهور من انه يحصل في التحديد المجل بسبب الفصل اما على ما ذهبنا  
 قال بعدم حصول شئ بعد التفصيل فالتامر في حيز الاختار قال ابن الهمام في التحرير فاحسبكم  
 الا شرايين لاكتساب الحقيقة الا بالكشف وهو معنى الضرورة انتهى وذكر ابن امير الحاج في التقرير يسئل  
 ما ذهب اليه الامام فخر الدين الرازي من امتناع اكتساب التصورات انما هي من قبيل الضرورات  
 اختار طريقة الاشرافين انتهى ولما ذكر الموصول الى التصور الذي هو المعروف اراد ان يذكر  
 الموصول الى التصديق فقال ثم الدليل لغة الموصول بنفسه والذاكر لما فيه ارشاد وما فيه ارشاد  
 كما في التحرير وذكر الامري في الاحكام ان الدليل لغة يطلو في اللغة بمعنى الدال هو اكتساب  
 الدليل في التقرير بتعبير الموصول بنفسه في اصطلاح الفقهاء كما هو ظاهر المصنف واصطلاح الاخرين  
 ايضا كما في التقرير ما يمكن التوصل صحيح النظر فيه الى مطلوب تجري كذا قال الامام  
 في الاحكام وابن الحاجب في المختصر قال ابن الهمام في التحرير وفي الاصطلاح ما يمكن التوصل  
 بذلك النظر الى مطلوب تجري كذا النظر الصحيح على طريقة الاصوليين كما يرمى اليه كلام ابن امير الحاج



في التقرير فتكون التوصل شامل ما لم يتوصل الى المطلوب لعدم النظر فيه فانه لا يخرج بذلك عن  
 كونه دليلا لما كان التوصل يمكن وقوله يصح النظر اخر از عما اذا كان النظر فيه فاسدا لان الدليل على  
 هذا التقدير كان فاسدا والدليل الفاسد ليس دليلا عند الاصويين وان كان دليلا عند المنطقيين  
 قوله الى المطلوب خبري اخر عن الحد التوصل الى العلم المتصور فان العلم المتصور ليس بمطلوب خبري  
 وفي المنطق النظرية هو استحضار الحالة التي لها دخل في المطلوب كالحادث والامكان كالحال  
 فانه دليل على اثبات الصانع اذ يمكن التوصل بصح النظر فيه باعتبار ملاحظة حدته هو حاله وحيل القياس  
 بحال الحادث في العلم حل شي آخر على الحادث بان يقال العالم حادث وكل حادث فله صانع  
 وهو النتيجة للقياس فالدليل على هذا هو الاصح قال القاضي عند شئ من الخشعة الدليل عنه على اثبات  
 الصانع هو العلم وعند ستم العالم حادث وكل حادث له صانع وقال ابن الهائم في التقرير هذا حسن  
 قد يكون المحكوم عليه في المطلوب كالعالم والوسط وقال تليذه ابن ميمون في التقرير هذا حسن  
 من قول المادى الدليل في عرف اهل الشرع بحيل محكوما عليه في صغرى الشكل الاول وهو الاصح  
 انتهى والمطلوب الخبري في التعريف اعم من ان يكون قطعيا او ظاهريا وقد يخص الدليل بالقطع  
 فيفيد المطلوب الخبري بالقطعى او يراى لفظ العلم قبله فيقال الى العلم بمطلوب خبري ولذا قال  
 السيف الادمي في الاحكام ان التعريف المذكور حمله على اصول الفقهاء اما حمله على العرف لا يتصور  
 فهو يمكن التوصل الى العلم بمطلوب خبري والى هذا يشير كلام الامام في الحصول وقول الاستاذ  
 المنتاج ويسمى الظنى اما دلة لا دليلا ولا انتاج اى انتاج الدليل كونه موصلا الى المطلوب كالحال  
 من الدليل منقول هو مبني اى موقوف على التثليث اى ثلثة امور موضوع المطلوب محمول  
 والوسط بينهما اذ لا بد في الانتاج من واسطة وشئنا استخرج منه المطلوب على طرفي  
 المطلوب ضروري الكلام فيه والامحصيل منه فلهذا الامور الثلاثة فوجب ان يتمكن احداهن

الى المطلوب خبري اخر عن الحد التوصل الى العلم المتصور فان العلم المتصور ليس بمطلوب خبري

موضوع المطلوب بواسطة واخرها من الوساطة محمول المطلوب ومن ههنا اى من اجل جوب  
 المقدمتين في انتاج الدليل قال المنطقي هو اى الدليل قولان اى قضيتان يكون  
 صفة لقوله قولان العائد هو التفسير في قوله بعينه واقراده للاشعار بان الهيئة التركيبية جملتها  
 واحدا قول اخر اى قضية اخرى وهو اى الدليل يستأول الاستقراء ومتوقع ارجو  
 الكثيرة لاثبات الحكم على فانه يصدق عليه انه قولان يكون عنه قول آخر مثلا الانسان يتحرك فلا يضل  
 عند المضغ والفرس يتحرك فله الاضغ عند المضغ قولان يكون عنه قول آخر وهو كل حيوان  
 يتحرك فلا يضل عند المضغ بواسطة ان الامر ثابت لاكثر ثابت للكل والقولان باعتبار ادنى  
 المراتب كثيرا ما يكون في الاستقراء اكثر من القولين والتمثيل وهو بيان مساواة الفرع  
 للاصل في علة الحكم لانه يصدق عليه انه قولان يكون عنه قول آخر مثلا الخمر حرام للاسكار والنبذة  
 يوجد فيه الاسكار قولان يكون عنه ان النبذة حرام بواسطة ان المساوى للشئ في علة الحكم  
 حكمه حكم ذلك الشئ وقد يقال يستلزم لانه قولان اخر يقتض بالقياس ولا يتناول  
 الاستقراء بواجب التمثيل فانه ليس بالمتعين لانه يماثل بواسطة مقدمة اخرى كما ذكرنا وله  
 اى للقياس خمس صور قديمة من الانتاج عند العقل اما سواها كشكل الرابع <sup>القياس</sup> والقياس  
 الشرطي الاقتراني فغير قديمة الاولى من الصور الخمسة القريبة ان يعلم حكم لكل افراد  
 وهو الموضوع كالانسان بان يثبت شئ وهو المحمول كالحيوان فيقال كل انسان حيوان <sup>السبب</sup>  
 شئ كالحجر عنه فيقال لا شئ من الانسان بحجره حاصل الكبرى تعلم بثبوت شئ  
 ذلك الشئ الذي هو الموضوع وعلم حكم كل افراد كالانسان لاحد اى للشئ الاخر  
 كالكاتب الجسم كالاى جميع افراد الاخر فيقال كل كاتب انسان او بعضا اى لبعض  
 افراد الاخر فيقال بعض الجسم انسان هذا حاصل الصغرى فيلزم من بدين العلمين <sup>العلمين</sup>



قولنا كل كاتب انسان او بعض الحكماء انسان و علم قولنا كل انسان حيوان او لا شيء من الانسان  
 بحجج شريفة ذلك الحكم الثابت لكل الافراد ايجابا او سلبا للاخر كذلك اي كلاما بعضا  
 بالضرورة فيلزم فمما يشكنا به كل كاتب حيوان او لا شيء من الكتاب بحجج بعض الحكماء حيوان او بعض  
 الحكماء ليس بحجج فلا بد في الصورة الاولى من ايجاب الصغر وما في الخبرين لاسيما  
 الاولى مساواة طرفي الكبرى يعني ايجاب الصغر في الصورة الاولى عند مساواة طرفي  
 الكبرى ليس ضروري للانتاج لان الصغرى لو كانت سالبة ايضا عند المساواة ينتج القياس  
 فان سلب احد المتساويين يستلزم سلب الاخر فسلب الاول وسط المسألة والا كبر عن الاضغين  
 سلب الاكبر عن الاضغين لا شيء من الانسان سفسوس وكل فرس صاهل يلزم منه لا شيء من  
 الانسان بعبارة فليس ينبغي يعتمد عليه لانه اي الانتاج الذي هو مفهوم من الكلام سلبت  
 عند المساواة مع كون الصغرى سالبة ليس لذاته اي لذات القياس بل بواسطة  
 مقدمه اجنبية وهي قولنا سلب احد المتساويين يستلزم سلب الاخر او قولنا حكم المتساويين  
 واحدا قال واما دلالات قولنا بحجج العلوم هذا انما يريد عليه لوقيد بقيد لذاته والالاشي  
 فحل نظر لان التقيد بهذا القيد في القياس عند الكل والاختلاف انما هو في السبل فالبرهان  
 في التخريل بقيد به بعض آخر قيده به واودد على اشتراط ايجاب الصغر قياس مركب من  
 صغرى سالبة وكبرى موجبة سالبة الموضوع فانه ينتج مع انتفاء ايجاب الصغر غير الممكن  
 وكل ما ليس بـ جـ ينتج اـ جـ مثلا الثلاثة ليس بزوج وكل ليس بزوج فرد ينتج ان الثلاثة  
 فرد والجواب عن هذا الايراد ان السلب من حيث هو هو اي من حيث انه سلب دون  
 لا خطه شيء آخر منه دفع محض وعقد الوضع اي العقد يصل محل وصف عنوان  
 الموضوع على ذاته في الكبرى اي كبرى القياس المذكور لا يتخلو هذا العقد

اقال بحجج العلوم

عن ملاحظة الثبوت أي ثبوت شيء الشيء بان لا يثبت في كل ما ليس بـ كل شيء يصدر عليه  
ليس بـ فان لاحظت أي لاحظت أيها المورد ذلك الثبوت في الصغرى يعني  
ولا سلب في الصغرى بل الإيجاب سلب فتكون الصغرى موجبة سالبة المحمول السالبة  
والأخرى وان لم تلاحظ ذلك الثبوت في الصغرى فلا انفراج للصغرى تحت الوسط  
ضرورة ان الكبرى حاكمة بان كل صادق عليه الموضوع فله المحمول اعلم من الصغرى ان  
ذلك الموضوع صادق على شيء حتى علم اندراج الشيء المذكور في ذلك الموضوع بل اننا علم  
ان شيئاً آخر غير ذلك الموضوع ليس صادقاً الصورة الثانية من الصور  
ان يعلم حكمه بالوسط اي بالوسط لكل افراد شيء وهو الاكبر هذا حاصل الكبير  
ومقابلته أي مقابل في الحكم بالايجاب والسلب للاختراي للشيء الاخر وهو الاكبر  
كله أي كل افراد الاخر وبعضه أي بعض افراد الاخر وهذا حاصل الصغرى فيجعل سلب  
ذلك الشيء المعلوم حكم كل فرد عن الشيء الاخر الذي يعلم مقابل هذا الحكم لكل  
أي كلاً وبعضاً بتمام كما يوشان البديهيات الخفية فاستخرجت من خفي كما قال الشيخ  
في حكمة الاشراق هذه هي الشكل الثاني وفي المختصر لابن الحاجب ان لا يحتاج الا  
بالاول يعني الشكل الاول وهي الصورة الاولى لان انتاج البوت من الشكلين المذكورين هنا  
بالصورة الثانية والصورة الثالثة والثاني والثالث بالارتداد الى الشكل الاول فان كل  
الثاني يرتد اليه كبرى والشكل الثالث يرتد اليه كبرى والصغرى كبرى والصغرى كبرى  
وجعل الصغرى كبرى ثم يعكس النتيجة فادعاء من غير دليل ارتداد البوت الى البتة لا يدل على عدم  
انتاج البوت في مطلق بل على عدم انتاجه بل ان كان البوت في نتيجته بل اذا ارتدت الى الاول  
نتيجة بل ان كان الزوم أي لزوم النتيجة للقبولين لا لمقدرة اجنبية أي خارجة

عن مقدمة القياس غير شارة لها في الاطراف يجوز ان يكون هذا اللزوم مع متعدي  
من شكل الاول وغيره ولا يختص بالشكل الاول حده ومعنى الانتاج اللزوم النتيجة للقولين للمقدمة  
اجنبية وهو علم من ان يكون للمقدمة كقوة مقدمة القياس اصلا كما في شكل الاول والمقدمة  
اجنبية سوى مقدمة القياس وان كان لمقدمة غير اجنبية كعكس كذا في الشكل الثاني  
والدوران اي دوران الانتاج في الاشكال الباقية مع الشكل الاول بحيث يوجد الانتاج  
حيث يوجد شكل الاول ولا يوجد الانتاج حيث لا يوجد شكل الاول لا ينافي اي ان ياتي  
الاشكال الباقية ولزوم النتيجة للقولين للمقدمة اجنبية معها اذ يجوز ان يكون الانتاج فيها  
واللزوم معها وان كان بالنظر الى مقدمة غير اجنبية والصورة الثالثة من الصور الخمس ان يعلم  
ثبوت امرين اي الاصغر والاكبر لثالث اي لثالث وهو الحد الاوسط واحد هما  
احد الشبوتين الذين هما ثبوت الاصغر للاوسط و ثبوت الاكبر للاوسط كل اي حكم على كل افراد الا  
فيعلم التقاءهما اي اجتماع ذيك الامرين الثابتين ثالث فيه اي في الثالث  
فيلزم ثبوت احد من الامرين هو الاكبر لبعض افراد الاخر وهو الاصغر وان لم يكن احدهما كلياً  
يكون كل من الشبوتين جزئياً لا يعلم التقاء بل يمكن ان يكون ثابت لحد الامرين  
ما ثبت الاخر فلا يلزم ثبوت احد الامرين هو الاكبر للاخر وهو الاصغر ويعلم ثبوت امره  
ثالث وهو الاوسط مع عدم ثبوت الامر الاخر له اي لثالث كذلك اي يكون  
احدهما كلياً فيعلم عدم التقاءهما اي التقاء الامرين فيه اي في الامر الثالث فيلزم  
صدق سلب هذا الامر الاخر وهو الاكبر عن بعض افراد الامر الاول هو الاصغر فلا يكون  
اللازم من هذه الصورة الاخر شيئاً موجباً على الطرفين الاول وسالكاً على الطرفين  
الثاني ولما كان الشكل الرابع بعيداً عن الطبع ولم يكن من الصور القريبة التي كان المصنف

في حدود بيانها لم يذكره ههنا في الصورة الرابعة من الصور الخمس للقياس ان ثبتت  
 الملازمة بين اصددين كطلع الشمس ووجود النار رابته شي وجدا واحدا وجدا آخر كما قلنا كلما  
 كانت الشمس طالقة فالنار موجودة فبقيت في اى في هذا القياس وضع المقدم في  
 وقوعه متحققه كما قلنا في المثال المذكور لكن الشمس طالقة وضع التالي كما قلنا في  
 المثال المذكور فالنار موجودة ولا اى وان لم ينتج وضع المقدم وضع التالي فلا لزوم  
 بين المقدم التالي اذ يتحقق الملزوم مستلزما لتحقيق اللازم وقد فرض ان التالي لازم للمقدم  
 والمقدم ملزوم له فتبقى اللزوم بين المقدم التالي خلافا لمفروض ولا عكس اى لا ينتج  
 وضع التالي وضع المقدم لجهوا اذ اعمية اللازم الذي هو التالي من الملزوم ان  
 هو المقدم لا يلزم من تحققه لا يتم تحقق الرفع والعكس اى عكس الوضع فينتج رفع التالي  
 رفع المقدم لا ينتج رفع المقدم رفع التالي اذ يلزم من رفع اللازم رفع الملزوم لا يلزم من  
 رفع الملزوم رفع اللازم كجواز اخصه الملزوم لا يلزم من رفع الاخص رفع الماعم واورد على قوله  
 الرفع بالعكس منع استلزام الرفع اى رفع التالي الرفع اى رفع المقدم بالان  
 ان رفع التالي يستلزم رفع المقدم بل يجوز ان يكون رفع التالي مع عدم رفع المقدم لجواز  
 استحالة انتفاء اللازم بمعنى يجوز ان يكون انتفاء اللازم كرفع التالي استحالة فاذا  
 وقع اى فرض وقوع انتفاء اللازم المستحيل كرفع التالي المستحيل جاز عدم بقاء اللزوم  
 بينهما لان المحال يجوز ان يستلزم عمالا فلا يلزم انتفاء الملزوم من انتفاء اللازم لعدم  
 كونه لازما على تقدير عدم بقاء اللزوم اقول في دفع الايراد اللزوم حقيقة ههنا  
 اعتناك الانتفاء اى انتفكا كالتالي عن المقدم في جميع الاوقات اى اوقات وجود  
 المقدم في جميع التقادير لو وقع المقدم فوقت الانتفكا وهو اى وقت الانتفكا

وقت عدم بقاء اللزوم فان الافتكاك انما يكون في هذا الوقت داخل في جميع  
الادوات فنفرض عدم بقاء اللزوم على تقدير تحقق الانتفاء في الواقع فنفسخ اللزوم  
فهذا المنع اى منع استلزام رفع المرفوع برفع الرفع الى منع اللزوم بين المقدم  
والتالي وقد فرض اللزوم بينهما هذا بخلاف تقديرنا لعلنا اشارنا الى ان الاعتبار في  
القضية اشريطية اللزوم بينة الكلية اللزوم على جميع التقادير الممكنة الاجتماع مع المنطق  
ويجوز ان يكون تقدير وقوع الانتفاء مستحيل الاجتماع مع المقدم فنفرض عدم  
بقاء اللزوم على تقدير تحقق الانتفاء في الواقع لا يكون فرضا لمنع اللزوم  
فهذا المنع لا يرجع الى منع اللزوم في الصورة الخامسة من الصور الخمس ان  
يعلم المناقاة بينهما اى بين الامرين اما صدقا فقط او كذبا فقط  
او فيهما اى في الصدق والكذب معا فكلون القضية على تقدير المناقاة في الصدق  
فقد رافقه الجميع وعلى تقدير المناقاة في الكذب فقط رافقه الخلو وعلى تقدير المناقاة في الصدق  
والكذب معا يقضية فيلزم النتائج بحسبها اى بحسب المناقاة فتفكر النتائج  
فالمناقاة اذا كانت في الصدق فقط ينتج وضع كل رفع الاخر والا لزم صدقها ولا يلزم  
رفع كل وضع الاخر لجزاها ارتقا عما واذا كانت في الكذب فقط ينتج رفع كل وضع الاخر  
والا لزم كذبها ولا ينتج وضع كل رفع الاخر لجزاها ارتقا عما في الصدق واذا كانت في الصدق  
والكذب معا ينتج وضع كل رفع الاخر ورفع كل وضع الاخر وهذه الصورة هي القياس الشرطي  
الاستثنائي بفضل كما ان الرابعة هي القياس الشرطي الاستثنائي بفضل مستثناة  
السمينية بضم السين وفتح الهمزة من عبدة الاصنام يقولون بالتشريع ذكره  
الاصفهاني في شرح الطولوع وقال المروى في شرح الطولوع انما طائفة مشوبة الى سمونات





لا يتولى تدبيره وقضاياه الا شرع  
 من غير تدخل من غير المسلمين  
 بالتدبير والادارة من غير المسلمين  
 فيما يعود من مصلحة المادة  
 المطلقة من غير المسلمين  
 والصورة من غير المسلمين  
 بان التدبير يعود لصول العلم  
 والا يتدخل فيه كذا في مقتضى  
 الحواشي من الاوضاع من غير  
 ما في النهاية ان من غير المسلمين  
 اذ غفل عن النظر في علم  
 فيتم كذا النظر في علم  
 بان كذا النظر في علم  
 بان كذا النظر في علم

من سبب الفياض واذا تم اعتدوا الذين يقبل العلم بهذا الاصل والنتيجة اي المطلوب في  
حليته اي على الذين من علم الفيزياء اي من هو حقيقة عام وهو لا يتعالى على نقله من القوى  
في شرح الاشارات او العقل النفعالي كما هو المشهور وجوباً باسمه اي من علم الفيزياء يعني ان  
النتيجة واجبة من علم الفيزياء بعد الاستعداد لانهم الذين واختاروا كما هو الرازي في الحصول  
اي العلم واجبة على حليته اي عقيب النظر كبرى عادة لا يتعالى بدون النظر خلافاً لما شري  
فانه لا يقول بالوجوب اصلاً وخلافاً للحكماء فانهم يقولون بالوجوب بعد النظر وان لم يكن  
العلم وايضا منتهى اي قبل النظر غير متولد منه اي من النظر كما هو من سبب النظر  
لان اي انسان ليس بقدره العبد تاثيره فله توليد منه قال الامام في الحصول العلم عقيب  
الصحيح بالعادة عند الاشعري بعد التوليد عند المعتزلة ووجه الوجوب قال الكاشغري في الفصل  
ما حاصله ان سبب الامام هو سببها في كبرها تعالى وقال السيد الشريف الجرجاني في شرحها  
قيل ان سببها من الفاضل الباق في الامام كبر من حيث قال بالاستعداد من النظر العلم على الوجود  
من غير توليد وان مرادها الوجوب التاكيد دون البعض انتهى وذكر الامام الرازي في  
نهاية الحقول ان الاشعري وان كان قد سبب ان حصول العلم عقيب النظر اجابة للعادة الا ان  
اصحابه يقولون النظر الصحيح يتضمن العلم وفسروا الفاضل بملازمة العلم النظري للنظر وفسروا النظر بالتردد في  
اشكال العلوم الضرورية فنقول بهذه الملازمة والبيضا فلو انسين البصري وهو رجل من المعتزلة  
وسبب الى ان هذه العلوم الضرورية توجب العلم النظري فثبت ان الذي اختاره ليس قدسها على  
خلاف الجمهور انتهى وقال السيد الكاشغري في البحار الفكر فاحسن اختاره اصحابنا من ان النظر الصحيح  
العلم بالنظر فثبت ان سببها الامام موافق لجمهور اصحاب الاشعري فان كان ادسهم من الزوم  
لزم العادي فهو سبب الامام ان كان ادسهم من الزوم العقل فهو سببها على من قال مرادها كمال



واما الحكم من الوجوب المعادي مراده منه الوجوب بمحض جري العادة بدون دخل النظر فالمراد ببيان  
نزيه الامام ونزيه الحكماء ان النظر له دخل في الوجوب عند الحكماء ولا دخل للنظر في الوجوب عند الامام  
بل هو عند بعض جري عاده استدعالي وكلام الاصمعياني في شرح الطوالع ينادي على عدم الفرق  
حيث قال بغير ذكر نزيه الحكماء وهو اختيار الامام الحارثي في الاصح عند الامام انتهى لكن قول القاضي  
عضد في المواقف يشير بالفرق حيث قال فيهما نزيه اختيار الامام الزبيدي بكونه واجب عليه  
منتهى واختار المصنف رحمه الله تعالى نزيه الامام فقال وهذا اي ما اختاره الامام من  
الوجوب على النظر اشبه بان كان حاصل نزيه الامام يرجع الى اللزوم فانه يقول مثلاً للعلم بقولنا  
العالم متغير وكل متغير حادث لازم وواجب من استدعالي العلم بقولنا العالم حادث ولزوم  
بعض الاشياء لبعض مما لا يتكسر الا ترى ان وجود العرض بدون الحكم  
والكلية بدون الاعظمية بان يكون الشيء كلاً ولا يكون اعظم مما هو كل غير محقق  
فيجوز ان يكون العلم المطلوب لازماً للنظر ولا يكون لازماً للزوم والوجوب من افعال الوجود والادراك  
كلها من استدعائه هذا اي خذوا واحفظه **المقالة الثانية من المقالات**  
الثلاث التي في السبادي في بيان الاحكام وقيل في بيان سببها ان موضوع علم  
الاصول هو الالوه الاربعه من حيث كونها مثبتة للاحكام فهي متعلقات الموضوع وفيها اي  
في هذه المقالة ابواب اربعة الاول في الحكم الذي صدر الحكم منه كما ان الثاني  
في الحكم والثالث في المحكوم فيه وهو الفعل والرابع في المحكوم عليه وهو المكلف لاحكام الا  
من الله تعالى باجماع الامة كما نص عليه الاستقوى في شرح المنهاج وابن الهائم في التمهيد  
واقره ابن امير الحاج في التقرير لا عندنا اي عند اهل السنة والجماعة فقط كما في كتب بعض المشايخ  
مثل اصول البردوي والتوضيح وشرح المختصر العنقبي وغيرهما من علم العقل حاكم عند المعتزلة والاعتزاليين

ان المعتزلة لا يقولون بكون العقل حاكما بل يقولون بكونه مُعَيِّنًا لبعض الاحكام لا للبيان  
ورد به الشرح ام لا ثم لا يحكم العقل بفعل من صفة حسن او قبح فيه الا اتفاق لكن النزاع فيها  
انما بل شرعيان ام عقليان يعني ان العقل له صلاحية الكشف عنهما وانه لا يقتصر الوقوف على  
حكم الله في ذلك الشرع وانما الشرع موكدة حكم العقل فيما يعلمه العقل بالضرورة او بالنظر  
ونظرة حكمه فيما لا يعلمه العقل بالضرورة ولا بالنظر ولما كانت لكل واحد من الحسن والقبح ثمة معناه  
وكان محل النزاع معنى واحد قصد المصنف ان يشير الى تلك المعاني ويبين محل النزاع بين  
نقال لانواع الاحكام من غيرنا في ان الفعل حسن فيقيم عقلا بمعنى صفة الكمال  
والنقصان كقولنا اعلم حسن اي صفة كمال او بطل قبيح اي صفة نقصان وهذا موافق لما نص  
عليه الامام في المحصل ونهاية العقول وغيرهما من كتبه واليهما في المنهاج والطول والاسنى  
في شرح المنهاج واسكن في جميع الجوامع وابن الهمام في التمهيد والقاضي عضد في الوقف  
والقوشجي في شرح التمهيد وصمد الشريعة في التوضيح والتفتازاني في شرح المقاصد واشهرهم  
من عامة الاصوليين والمكلمين في ذكر الامري في الاحكام وابن الحاجب في المختصر والقاضي  
عضد في شرح المختصر مقامه لا محرم في فعله وافي حرج او بمعنى صلاية الغرض الدنيا  
ومنافرة كقولنا موافقة سلطان الظالم حسن اي ملائم لغرض الدنيا وفي مخالفة قبيح اي منافر  
ومخالف لغرض الدنيا وفي هذا موافق لما نص عليه الامري في الاحكام ابن الحاجب المختصر  
والقاضي عضد في شرح المختصر والوقف القوشجي في شرح التمهيد والتفتازاني في شرح المقاصد وذكر  
ابن الهمام في التمهيد مقامه متعلق المرح والذم في مجاري العادات وذكر الامام الرازي في المحصل  
ونهاية العقول وغيرهما من كتبه واليهما في الطول والمنهاج والاسنوي في شرح المنهاج  
جميع الجوامع وصمد الشريعة في التوضيح مقامه ملائمة لطبع ومنافرة لكن كلام القنداري في المغتفر



ووجه ههنا اي من اجل ان الحسن واقبح لا يستلزمان حكمه في العبد اشتراطنا  
 بل في الدعوة في التكليف على العباد فمن لم تبلغه الدعوة ولم يطلع على ارسال الرسل  
 لم تحب عليه الاحكام ولا يعاقب على تركها بخلاف المعتزلة والامامية دني  
 بعض النسخ كالا مامية اي كما خالفت الامامية وهم قوم قالوا بخلق الله على رضى الله  
 وامامة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم بلا فصل ويقولون ان الائمة اثنا عشر ائمة خلفا  
 بالحق وجب على العالمين اطاعتهم الى يوم الدين والكرامية وبهم اتباع محمد بن كرام  
 بفتح الكاف وتشديد الراء المهمله ضبطه بن باكو لا والسماعاني وغير واحد هو الجاهلي على  
 الائمة وقد انكرتكم الكرامية محمد بن الميهم وغيره من الكرامية فحكي في ابن الميهم وبين  
 اجد بها كرام بفتح الكاف وتخفيف الراء وذكر انه المعروف في السنة مشايخهم وزعم انه يعني  
 كرام ابو يحيى كرامته واثنى في انه كرام بفتح الكاف وتخفيف الراء على لغة جميع كريم وحكي هذا  
 ابن مختار اطل في ذلك قال ابو عمر بن الصلاح ولا يعبد عن الاول هو الذي ارد  
 السماعاني في الانساب قد كان الله يحفظ الكرم فيقول له كرام قال الذي في ميزان الاعتدال  
 قلت هذا قال ابن السمعاني بلا اسناد وفيه نظر قال كلمة كرام علم على والده محمد سوار علم في  
 الكرم او لم يعلم واسد علم انتهى وذكر الحافظ ابن حجر في لسان الميزان وقرأت بخط شيخنا  
 الحسين بن ابن وكيل اختلف مع جماعة في ضبط ابن كرام فضم ابن الوكيل على انه بكسر الهمزة  
 وتخفيف والتفريق الآخرون على المشهور ثم ذكر استشهاده ابن الوكيل ورجح قوله وابن كرام قال  
 بان المصود تعالى جسم لا كالا اجسام وان الامان قول لا اعتقاد والبراهمة وهم قوم  
 لا يجوزون على الله تعالى بعثة الرسل وفي بعض الشروح البراهمة جميع برهمين وهو حكيم الله  
 والخواج والتشوية وغيرهم كما نص عليه الامامي في الاحكام لكنه لم يسم الا مامية وابن كرام

في المختصر من المعتزلة والكلامية والبراهمية بالذكري مشي عليه شارحه القاضي عضد فانه  
 اى الحسن والقبح عندهم اى عند هؤلاء المذكورين من اهل البدعة والابن الكفر  
 بوجوب الحكم بالوجوب والمحرمه مثلاً من الله تعالى ولو كان الشارح اى الرسول  
 صلى الله عليه وسلم وفرض عدم ارسال الرسل لوجبت الاحكام على حسب فضل المان  
 في الشريعة الحققة قالوا اى المعتزلة منهم كما هو في عامة الكتب الكلامية او لكل كما يشتر  
 كلام الامدى وابن الحاسب القاضي عضد منه اى من حسن الفضل وقبحه صاهو  
 ضرورى وهو ما يكون حسنة وقبحه معلوما بالبداهة بلا نظر بدون الاستعانة بورد  
 الشرع كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار دقيقاً في ما شئت من المختصر  
 لميرزا جان رد على المعتزلة ومن يخذو حذوهم امور الآخرة اى شان الآخرة و  
 كون داردار الجوار سمع مسوع من الشارح ولا يستقل العقل اذ رآه اى  
 امر الآخرة فكيف يحكم العقل بالثواب اجلاً اى في الآخرة حاصله ان ما  
 زعمت المعتزلة غيرهم ان حسن بعض الافعال او قبحه ضرورى باطل والذليل يدل على  
 خلافه وهو ان الحسن والقبح عبارتان عن استحقاق الثواب والعقاب في الآخرة وشان  
 الآخرة سمعى ليس بعقل فكيف يكون الحسن والقبح عقليين اقول من قبل المعتزلة ومن  
 يخذو حذوهم في الجواب العقل وهو وضع شئ في موضعه وايصال الحق الى الحق  
 واجب عقلاً اى يحكم العقل بوجوب العدل عندهم اى عند المعتزلة ومن يخذو حذوهم  
 فتجب المجازاة اى يجب جزاء الافعال اذ العدل لا يبال السور الى استحقاقه وايصال  
 الشرور الى استحقاقها وذلك اى المجازاة كاف لحكم العقل بان فاعله يستحق الله  
 او العقاب في الآخرة واستحقاق الثواب والعقاب في الآخرة يستلزم مطلق المعاد سواء كان

ولا قيل انه القائل بمرزا جان ١٣٨٥

روحانيا او جسمانيا لا خصوص الجسماني فلا بد من عقيدة مطلق العباد وان كان متوقفا  
 الجسماني سمعيا وان شكك في ان مطلق العباد عقلي فلا بد ان الاستحقاق يستند الى  
 الجسماني وهو معنى فكيف تكفي المجازاة حكم العقل بالحسن او القبح على انه اي حسن الفعل  
 او قبحه بمعنى لو تحقق المعاد لكتحقق استحقاق الثواب والعقاب كاف حكم العقل  
 بالحسن او القبح ضرورة قد برر له اشارة الى تزييف الجواب المذكور بالعلاوة بان فيه  
 توجيه القول بما لا يرشى فانه لان هذا المعنى حسن الفعل وقبحه يقتضيان فاجواب هو الاول  
 لا المذكور بالعلاوة ومنه اي من حسن الفعل وقبحه ما هو نظري اي معلوم حسنة  
 او قبحه بالنظر بدون الاستعانة بورد الشرع كحسن الصدق الضار فانه قبحه  
 الكذب النافع فانه فانها معرفان بالنظر والتأمل ومنه اي من حسن الفعل وقبحه  
 فلا يلزم حسنة او قبحه الا بالشرع ولا يدرك العقل لا بالضرورة ولا بالنظر كحسن صوم  
 اخر رمضان وقبح صوم اول الشوال وهو يوم العيد فانه كل واحد من حسن صوم  
 اخر رمضان وقبح صوم اول الشوال لا سبيل للعقل اليه اي الى كل واحد منهما  
 فلا يعرفان بالعقل لكن الشرع كشف عن حسن وقبح ذاتيين الامر  
 يعني انه اشهر ان صوم آخر يوم من رمضان حسن بالذات لهذا الوجه وصوم اول يوم من  
 شوال قبح بالذات لهذا حرمه اذ حكم الشارع على الشيء لبس الا باعتدائه ذلك في الصلح له  
 فعلم ان في صوم آخر رمضان صلح الثواب لهذا الوجه وفي صوم اول شوال صلح العقاب  
 لهذا حرمه والصلح اعم من ان يكون مقتضى الذات او مقتضى صفة لازمة للذات فالله  
 بالذاتين ههنا ان لا يكونا بسبب امرين للذات كالشرع او يكونا بسبب الذات  
 او صفة لازمة للذات فشم العقلة بعد ما اتفقوا على ان الحسن والقبح عقليان ذاتيان

في قوله تعالى  
 لا يبرأ من ذنوبه  
 حتى يدين  
 في قوله تعالى  
 لا يبرأ من ذنوبه  
 حتى يدين  
 في قوله تعالى  
 لا يبرأ من ذنوبه  
 حتى يدين

٢٧







لاننا نكون بالاطلاق الاعم فافعل الحسن النسخ يجوز ان يكون حسنة لغيره وهو لم يمت عند  
 النسخ صالحا لان يكون مقتضيا للحسن فيصار قبيحا وكذا النسخ فهو من الحنفية كما في المنصوص  
 الماتريدي وكثير من مشايخ العراق من قال ان العقل قد يستقل بدون الاستعانة بورد  
 الشرع في ذلك لبعض احكامه تعالى بسبب ما بفعل من ضيقه الحسن والقبح ولا يخفى عليك  
 انه لا فرق بين مذهب هؤلاء الحنفية وبين مذهب المعتزلة لان المعتزلة يقولون بتعلق حكم  
 الله تعالى قبل البشعة وقبل بلوغ الحق بما ادرك العقل فيستأدقها لا بما لم يدرك العقل فيه  
 حسنا او قبحا فاستقل العقل عند فهم ايضا الا في ذلك بعض احكامه تعالى فهو عين مذهب هؤلاء  
 الحنفية ولذا قال ابن امير الحج في التقرير هذا برعين قول المعتزلة انتهى نعم يمكن الفرق بان  
 هذا البعض من الاحكام عند الحنفية قليل معين كوجوب الايمان وحرمة الكفر ونحوها وعند المعتزلة  
 كثيرة غير معين فاجب اى العقل الايمان وحرمة الكفر وكل ما لا يليق بحجبة  
 من الكذب والسفاهة ونحوها حتى يجب محرم على الصبي العاقل وذلك في المنتقى ثم في  
 الزيان عن محمد بن سماعة عن محمد بن الحسن عن ابي حنيفة وفي جامع الاسرار وغيره عن ابي حنيفة  
 عن ابي حنيفة لا يحد ولا يحد في الجهل بخالفه اى لا يكون احد من العاقلين  
 معذورا في ان لا يعلم خالفه بل يكون معذورا ان لم يعلمه لما يرمى اى يشاهد من خلق  
 السموات والارض وخلق نفسه ونحوها من الدلائل على وجوده تعالى وشوهد حادثة  
 بحيث لا مجال للارتياح فيها اقوال في كشاف هذه الرواية لتحصل المراد مما روى عن  
 ابي حنيفة انه لا حد لاحد بعد مضي مدة التأمل اى مدة يتأمل ويتفكر فيها العاقل في  
 علم خالفه فانه اى مضي المدة بمنزلة دعوة الرسول في تنبيه القلب بذلك وذلك  
 لمدة مختلفة لا يمكن تحديدها فان العقول مختلفة متفاوتة في الفهم ويمكن ان يكون المراد

لا عذر لاحد بعد البينة كما عزاها ابن الهمام في التحرير الى ائمة تجاري وحاصل مختار فخر الاسلام  
 والقاضي ابى زيد شمس الامم الحلواني ومن تابعهم نفى التكليف بالايمان عن الصبي العاقل كما  
 عليه بن الهمام في التحرير وقال الشريعة في التقيج فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان انتهى وقال  
 النفاذاني في التقيج هو الصحيح انتهى فاجب من اوستاذ الاوستاذ مولانا بحر العلوم انه عذر الاسلام  
 والقاضي ~~الميرزا صاحب الميزان~~ صدر الشريعة ممن اوجب الايمان على الصبي حيث قال في  
 شرح هذا الكتاب بذاق قول معظم المحققين كاشيخ الامام علم الهدى الى منصور الماتريدي والامام  
 وصاحب الميزان اختاره صدر الشريعة وغيره انتهى وبما حرسنا من المذاهب ~~للخفية~~  
 والمعتزلة يتفرض اى يخرج مسئلة البالغ اى من كان صبيا ثم بلغ في شاكهق  
 الجبل اى جبل المرقع ولم تبلغ الدعوة فعند الاشاعرة وائمه تجارى وغيرهم من الخفية  
 بالايمان مجرد عقده لم تضر مدة التامل تقدير المدة مفوض الى الله تعالى فلو مات قبل تلك المدة  
 غير معتقدا يانا ولا كفر الاعتقاد عليه لان الحكم بالشرع وقد فرض انه لم يبلغه وعند المعتزلة وطائفة  
 من الخفية منهم ابو منصور الماتريدي يكلف بالايمان بمجرد عقده وان لم تضر مدة التامل فلو مات قبل  
 تلك المدة او بعد ما غير معتقدا يانا ولا كفر يعاقب عليه تركه <sup>بما</sup> يستعمل العقل لنا اى الخفية  
 في اثبات اقصاف الفعل بالحسن <sup>حالة</sup> العقل ان حسن الاحسان قسما مقابلة لا  
 بالاسماء <sup>حالة</sup> هما اتفق عليها العقلاء حتى اتفق عليه من لا يقول بالارسال الرسول  
 كالمبراهمة فلو كان اى كلاما من الحسن ونسخ ذاتي غير متوقف على الشرع لم يكن  
 كل من حسن الاحسان قسما مقابلة الاحسان بالاجابة كذلك اى ما اتفق عليه المجتهد  
 اى جواب الاشاعرة عن دليلنا هذا بانه اى اتفاق العقلاء على حسن الاحسان <sup>مقتضى</sup>  
 الاحسان بالاسارة لانسلم انه لا جمل في اتيه الحسن والقيح بل يجوز ان يكون اصله

لا عذر لاحد بعد البينة كما عزاها ابن الهمام في التحرير الى ائمة تجاري وحاصل مختار فخر الاسلام  
 والقاضي ابى زيد شمس الامم الحلواني ومن تابعهم نفى التكليف بالايمان عن الصبي العاقل كما  
 عليه بن الهمام في التحرير وقال الشريعة في التقيج فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان انتهى وقال  
 النفاذاني في التقيج هو الصحيح انتهى فاجب من اوستاذ الاوستاذ مولانا بحر العلوم انه عذر الاسلام  
 والقاضي ~~الميرزا صاحب الميزان~~ صدر الشريعة ممن اوجب الايمان على الصبي حيث قال في  
 شرح هذا الكتاب بذاق قول معظم المحققين كاشيخ الامام علم الهدى الى منصور الماتريدي والامام  
 وصاحب الميزان اختاره صدر الشريعة وغيره انتهى وبما حرسنا من المذاهب ~~للخفية~~  
 والمعتزلة يتفرض اى يخرج مسئلة البالغ اى من كان صبيا ثم بلغ في شاكهق  
 الجبل اى جبل المرقع ولم تبلغ الدعوة فعند الاشاعرة وائمه تجارى وغيرهم من الخفية  
 بالايمان مجرد عقده لم تضر مدة التامل تقدير المدة مفوض الى الله تعالى فلو مات قبل تلك المدة  
 غير معتقدا يانا ولا كفر الاعتقاد عليه لان الحكم بالشرع وقد فرض انه لم يبلغه وعند المعتزلة وطائفة  
 من الخفية منهم ابو منصور الماتريدي يكلف بالايمان بمجرد عقده وان لم تضر مدة التامل فلو مات قبل  
 تلك المدة او بعد ما غير معتقدا يانا ولا كفر يعاقب عليه تركه <sup>بما</sup> يستعمل العقل لنا اى الخفية  
 في اثبات اقصاف الفعل بالحسن <sup>حالة</sup> العقل ان حسن الاحسان قسما مقابلة لا  
 بالاسماء <sup>حالة</sup> هما اتفق عليها العقلاء حتى اتفق عليه من لا يقول بالارسال الرسول  
 كالمبراهمة فلو كان اى كلاما من الحسن ونسخ ذاتي غير متوقف على الشرع لم يكن  
 كل من حسن الاحسان قسما مقابلة الاحسان بالاجابة كذلك اى ما اتفق عليه المجتهد  
 اى جواب الاشاعرة عن دليلنا هذا بانه اى اتفاق العقلاء على حسن الاحسان <sup>مقتضى</sup>  
 الاحسان بالاسارة لانسلم انه لا جمل في اتيه الحسن والقيح بل يجوز ان يكون اصله

بجميع الخلق نعم فلما كانت في الاحسان عناية المصلحة عامة حكم العقل عليه بحسن لما كان في  
 مقابلة الاحسان بالاسارة فنقض المصلحة عامة حكم العقل عليها بالتبجح وباجلته الحكم بحسن على الاحسان  
 المصلحة عامة وجود الالذائية والتبجح على مقابلة الاحسان بالاسارة لمصلحة عامة عدالة اللذات  
 لا يضرنا لان رعاية المصلحة العامة حسن ياكسرة فتنقل الكلام الى رعاية  
 المصلحة العامة بان الكل من المتدينين غير متفق على حسننا وانما يضرنا لو ادعينا  
 احد اى كل واحد من الحسن والقيح لذات الفعل حتى يقال لا نسلم ان حسن الفعل الذي  
 هو الاحسان بذاته بل لرعاية المصلحة العامة فوجب الفعل الذي هو مقابلة الاحسان  
 بالاسارة لذات الفعل بل لنقض المصلحة العامة ونحن لا ندعه حتى يضرنا بل لا بد من  
 اى ما ادعينا عدم التوقف اى عدم توقف كل من الحسن والقيح على الشرع  
 سواء كان ثبوته لذات الفعل او لصفة او لامر آخر ومنع الاتفاق اى الجواب  
 بمنع اتفاق العقل على انه اى كل واحد من حسن الاحسان وقبح مقابلة الاحسان بالاسارة من  
 حكمه تعالى باننا لنسلم اتفاق العقل عليه لا يمتنا فاننا لنقول باستلزام اى كل من  
 الحسن والقيح حكما منه تعالى على المكلف بل نقول ان ذلك اى الحكم بالسمع  
 من شرع ولم نورد الدليل بالاثبات عقلية الحسن والقيح واستدل على ندرج الحقيقة  
 بدليل مزيف وهو انه اذا استوفى الصدق والكذب في حصول المقصود  
 بان يتحقق حصول مقصود على كل تقدير من الصدق والكذب في اثر العقل الصدق  
 وترك الكذب لا محالة فاذا صار الصدق ليس الاحسن فعلم ان حسن الصدق ذاتي وفيه  
 اى في هذا الدليل انه اى الشأن لا استواء بين الصدق والكذب في نفس الامر  
 فمن جميع الوجوه بل بالنظر الى مقصود معين لانه اى الشأن لكل منهما اى كل وجه



حاشية الى ضعفه بقوله اجيب ان هناك اى في الكذب بحسنه وافتاد برى ليس تخلف  
 عن الكذب حتى يبرز تخلف القبح عن القبح بل الكذب باق على قبحه لا حسن فيه اصلا وريح فاعلمه بها  
 ليس بحسن الكذب بل لصفة عرضت للفاعل هو انه اضطر الى ارتكاب احد القبيحين اما الكذب  
 يتجمل بحسنه وافتاد برى واما ترك الكذب الذي يفيض الى الظلم على النبي وقتل البرى واهل بيته  
 واكلها الكذب ففي الكذب ارتكاب اقل القبيحين لا ان الكذب صار حسنا بل لا يضطر  
 مستقط لذمة والعدول الى الامور موجب لمدحه والى هذا اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله  
 من ابتلى ببلتين طمس الله حسنه واما ذلك قال الفقهاء من وقع في النار وعلم انه لا خلاص  
 منها الا بالقائه نفسه في نار مغرق له ان يفرق نفسه لا لان اهلاكه لنفسه ليس بحرام بل لانه  
 ما لك لاحتماله والصبر على الفرق اهلون من الصبر على نفحات النار قيل في حاشية  
 شرح المختصر لميرزا جان يود عليه اي على هذا الجواب ان هذا الكذب واجب  
 وكل واجب فيدخل الكذب في الحسن والحسن عند الختم لا يكون الا ذاتيا فهذا  
 الحسن ذاتي فلا يجامع مع القبح فاشار الكذب ليس الا لكونه حسنا لا لانه ارتكاب اقل القبيحين  
 اقول في دفعه ليس من الكذب بهنا بالذات بل بواسطة حسن حقه وافتاد برى  
 بالعرض فكان حسنه لغيره والحسن لغيره لا ينافي القبح لذاته وهذا معنى قولهم  
 الضرورات تبيح المحظورات يعني لاجل عروض ضرورة يبيح الحسن في المحظورات تبيح بواسطة  
 رفع الضرورة فيعامل بذلك المحظور معاملة المباح غاية الامر انه اى الشأن يلزم القول  
 بان كلامهم ما اى من الحسن والقبح كما انه كل واحد منها يكون بالذات كذلك  
 يكون كل واحد منها بالغير ولعلمهم اى لائقا تليين بالحسن والقبح الذاتيين بل يتوقف  
 اى كون كل واحد منها بالغيرية اى بهذا الالتزام او بما ذكرنا من ان كل واحد من الحسن

والفتن كما يكون بالذات يكون بالغير امكن لهم اى للقائلين بحسن والقبح الذي ليس بالذات  
 عن ايراد اللبس بانه لما جاز ان يكون الحسن بالذات قبيحا بالغير امكن انقلاب الوجوب الى  
 المحرمة والمحرمة الى الوجوب لا ترى الى ان الكساح بالاخت كان قبيحا بالذات صار حسنا  
 ابقاء النسل فكان مباحا في بعض الشرائع وما زال استلزامه لذكر الحسن بقى على قبحه فصاحرا  
 بعده على انه اى الدليل الذي ذكره الاشاعرة وهو جواب ثان عن دليل الاشاعرة بان  
 لا ينفع على الجبائية القائلين بان حسن الفعل وقبحه ليس بالذات بل لفظة اعتبارية  
 لا يتم علينا اى على انخفية القائلين بالاطلاق الاصح ايضا وان تم على جمهور المعتزلة  
 فان الدليل المتماثل كون كل واحد منهما مقتضى الذات الجبائية لا يقولون به بل يقولون  
 انه مقتضى اعتبار وانخفية يتكرونا المحرفية قالوا الاشاعرة في الاستدلال على كون الحسن  
 القبح شرعيين ثانيا لو كان كل واحد من الحسن والقبح ذاتيا لاجتماع النقيضين اى الحسن  
 والافاضة في مثل قولنا السلام كاذب بن هذا لانه خبر لا يخلو عن الصدق والكذب اما كان  
 يجتمع النقيضان فان صديق قد اى صدق لا كاذب بن هذا بصدور الكذب عنه في الغد ليستلزم  
 الكذب الصادر في الغد وبالعكس اى كذب لا كاذب بن هذا بعدم صدور الكذب عنه في الغد  
 يستلزم الصدق والمراد بالصدق هنا عدم صدور الكذب الصدق حسن والكذب قبيح والملازمة  
 حكم اللازم فكل واحد من الحسن والقبح قبيح فلازم اجتماع الحسن والقبح الذي يتميز به الكلام  
 العمومي لا كاذب بن هذا وهما متناقضان ضرورة ان القبح لا حسن هذا تقرير الدليل على طريق ما يروى  
 القاضي في شرح الشفاء بينه الا بهر في حاشيته لكن الاشبه ببيان على وفق ما يروى في الشفاء  
 في شرح الشيخ والسيد الشريف في حاشيته بارياد قولنا وكذا يستلزم انتفاء الكذب مقام قوله  
 لان الصدق عبارة عن المطابقة للواقع لا عن عدم صدور الكذب لا شك في ان انتفاء

وتركه حسن قال بركته لا ابا دى في شرح هذا الكتاب فيه اى في قوله بالعكس نظر لان كذبه في  
 لا كذبين طريقان احدهما ان يتكلم في الغد بكلام صادق ففي هذه الصورة يتحقق الصدق والكذب و  
 الاخر ان لا يتكلم بكلام بل نسكت ففي هذه الصورة كذب يتحقق من غير الصدق الا ان يقال ان  
 الاستلزام في صورة خاصة اى الاولى لا مطلقا انتهى وتقرير الدليل على قوله  
 الا دى في ابحار الافكار وغيره من الشارحين المختصر وغيره انه يلزم في الكلام الغدى اجتماع  
 احسن واحسن بنا على ان صدق الكلام الغدى يستلزم كذب الكلام اليومى وكذب  
 الغدى يستلزم كذب الكلام اليومى والصدق حسن والكذب قبيح وملتزم احسن حسن وملتزم  
 قبيح اجتماع احسن والصدق الذى هو لاحسن في الكلام الغدى وهو اجتماع التقيضين في الكلام  
 وقال السيد الشريف البحر جاني في حاشية شرح المختصر ان هذا ايضا جيد ولكن المذكور في الكتاب  
 اوفق للمتن لكن التقادرا في اورد النظر على شرح الشرح على هذا التفسير ان اريد لا كذب غدا  
 في الجملة فلا يصدق على شئ من الكلام الغدى ان صدقه مستلزم كذب هذا الكلام ان  
 اريد لا كذب غدا في كل ظرف فظاهر ان كذب شئ لا يستلزم صدقه وانما الكلام في المجموع  
 ولا يلزم اجتماع التقيضين اذا كان احسن والقبح شرعيين او اضافيين اما الاول فظاهر عند التعارض  
 بين احسن والقبح الشرعيين بسقط احدهما ولا محذور لان تحققه مجرد اعتبار الشروع وجعله اما الثاني  
 فلا خلاف المحل اذ الفعل بجمل الحسن وبجته اخرى محمل للقبح فيختلف المحل اعتبارا فلا اجتماع للتقيضين  
 ووبسأ يمنع ذلك اى كون حكم الملتزم حكم اللازم حقيقة بالذات فنقول لا نعم ان ملتزم حسن  
 حسن بالذات وملتزم قبيح بالذات بل بالعرض المنع ذكره القاضي عند في المواقف  
 الا بى في حاشية شرح المختصر ميزاجان ايضا في حاشيته الا ترى ان المنفصل  
 المشرك لا يكون شر بالذات بل قد يكون خيرا بالذات منه مثلا على الرسل موجب لملك

لا بد من بيان  
 انفسه لا بد من بيان  
 في نفسه من حيث  
 حقيقة لا بد من بيان  
 على وجهه لا بد من بيان  
 بالقياس لا بد من بيان  
 ان جملة لا بد من بيان  
 ولا بد من بيان  
 على وجهه لا بد من بيان  
 بعد ان لا بد من بيان  
 بل لا بد من بيان  
 بالذات لا بد من بيان  
 بالعرض لا بد من بيان  
 بالعرض لا بد من بيان  
 بالعرض لا بد من بيان



كثير من الناس مع انه خير بالذات قال الشيخ في الاشارات الشرح اخل في القدر  
 اي التقدير الالهي بالعرض بالتبع لا بالخير واما الداخل في القدر او لا بالذات هو الخير ولما كان  
 وجود الخير متوقفا على وجود الشر لتقليل وليس من شأن الحكمين ان يترك الخير الكثير لاجل الشر القليل فلا  
 قدر لشر واحد فلهذا كان المفضل الى الشر خيرا فاختار شره المنع بكلام الشيخ في الاشارات وتبين  
 الحق الطوسي في شرح الاشارات بان البر والمفسد للنساء ليس شراني نفسه من حيث هي  
 كيفية اولا بالقياس الى علة المحبة لانا بشر بالقياس لانا لافساد امر جهنم وكذا العلم  
 والزنا ليس من حيث هما امران يصدران عن قوتين كالغضب والشهوة مثلا بشر بل هما  
 تلك الحقيقة كما لان ليشك القوتين اما يكونان شر بالقياس الى المعلوم والى السببية الدينية  
 والى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيهما الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان حد تلك الاشياء  
 كما هو واما اطلاق على اسبابه بالعرض لانهما الى ذلك انتهى واما قوله علم منه ان المفضل الى الشر  
 لا يلزم ان يكون شر بالذات بل من هذه الجهة انما يكون شر بالعرض وكذا حال المفضل الى  
 الخير لا يكون من تلك الجهة خيرا بالذات بل بالعرض قد يجاب عن هذا الدليل بما ذكره القائل  
 في المواقف والابري في حاشية شرح المختصر من ان هذا الدليل لا يثبت على من يقول ان  
 الحسن هو العادي عن جميع وجوه الشج لانه لا يصدق الحسن عليه سواء كان صادقا او كاذبا  
 لان فيه جهة الشج اقول هذا الجواب بفتح يهشك الى الالتزام المذكور بقا  
 من ان الحسن والقبح كما يكونان بالذات يكونان بالغير فان حسن البزوم ان لم يكن مستلزما  
 للارزوم بالذات لكنه مستلزم له بالعرض البته وكذا قبحه يستلزم قبحه بالعرض فافهم فانه دقيق و  
 قالت الشاعرة في الاستدلال على كون الحسن والقبح شرعيين ثالثا ان فعل الصالح  
 صادر بدون اختياره فان فعل الصالح ممكن والممكن ما لم يتبع حائب جوده على عود

لم يوجد اى لا يكون موجود محين الوجود يكون الوجود واجبا والعدم مروجاً وترجيح  
 المحجج محال فالعدم حال ترجح الوجود محال لانه ترجح المروج فما لم يجب المنكسر لم يوجب  
 فوجود الفعل واجب لزوم الصدور عن العبد بحيث لا يمكنه الترتك فواضطرارى لا يدخل الا في  
 فيه فلا يكون فعل العبد حسناً ولا قبيحاً عقلاً اجماعاً اما عندكم فخلان كل من  
 اوقع ففعل المنكسر منه اى القادر عليه وكل ما فعله القادر عليه فهو مختار له لان تأثير القدر  
 لا يتصور الا على وفق الاختيار لكل حسن اوقع فهو مختار ويكسر النقض الى قولنا كل ليس  
 بمختار وهو المراد بالاضطرارى لا يكون حسناً ولا قبيحاً واما عندنا فظاهر لانا نذكر عقلاً مطلقاً  
 وهذا البيان للدليل الثالث المأخوذ من حاشية يريزاجان على شرح المختصر احسن  
 واحضرنه مساكين به في المختصر لانه غير متوقف على ابطال الاولوية الغير البالغة حد  
 الوجوب بخلاف ما في المختصر لابن الحاجب حيث قال واستدل فعل العبد غير مختار فلا يكون  
 حسناً ولا قبيحاً لانه اجماعاً لانه ان كان لازماً فواضح وان كان جائزاً فان اقتصر الى ترجح  
 عاد التقسيم والافعال ثنائي انتهى فانه متوقف على ابطال الاولوية لان الفعل يجوز ان يكون  
 اولاً غير واجب من البيان المذكور بطل ثبوت الاولوية الغير البالغة حد الوجوب لان الرجح  
 انما كان اولياً غير واجب يجوز وقوع غير الاولوى ووقوع غير الاولوى استحيل لانه ترجح للمرجح وترجح  
 المرجح محال والمجيب عن هذا الدليل الثالث ان الوجوب اى وجوب فعل العبد بالارادة  
 الترجمة للفصل والوجوب بالارادة لا ينافي الاختيار بل بحقيقة فكان الوجوب بالاختيار والوجوب  
 بالاختيار اى باختيار العبد لا يوجب اضطراراً اى اضطرار العبد في هذا الفصل فان الفعل  
 الاضطرارى لا يكون للاختيار فيه دخل ضمن ردة الفرق بين حركتى الاختيار والعيشة  
 فانهما واجبتان بعلمتهما مع ان الاولى اختيارية والثانية اضطرارية حاصله ما نسلم لزوم الاضطرار

لم يوجد اى لا يكون موجود محين الوجود يكون الوجود واجبا والعدم مروجاً وترجيح  
 المحجج محال فالعدم حال ترجح الوجود محال لانه ترجح المروج فما لم يجب المنكسر لم يوجب  
 فوجود الفعل واجب لزوم الصدور عن العبد بحيث لا يمكنه الترتك فواضطرارى لا يدخل الا في  
 فيه فلا يكون فعل العبد حسناً ولا قبيحاً عقلاً اجماعاً اما عندكم فخلان كل من  
 اوقع ففعل المنكسر منه اى القادر عليه وكل ما فعله القادر عليه فهو مختار له لان تأثير القدر  
 لا يتصور الا على وفق الاختيار لكل حسن اوقع فهو مختار ويكسر النقض الى قولنا كل ليس  
 بمختار وهو المراد بالاضطرارى لا يكون حسناً ولا قبيحاً واما عندنا فظاهر لانا نذكر عقلاً مطلقاً  
 وهذا البيان للدليل الثالث المأخوذ من حاشية يريزاجان على شرح المختصر احسن  
 واحضرنه مساكين به في المختصر لانه غير متوقف على ابطال الاولوية الغير البالغة حد  
 الوجوب بخلاف ما في المختصر لابن الحاجب حيث قال واستدل فعل العبد غير مختار فلا يكون  
 حسناً ولا قبيحاً لانه اجماعاً لانه ان كان لازماً فواضح وان كان جائزاً فان اقتصر الى ترجح  
 عاد التقسيم والافعال ثنائي انتهى فانه متوقف على ابطال الاولوية لان الفعل يجوز ان يكون  
 اولاً غير واجب من البيان المذكور بطل ثبوت الاولوية الغير البالغة حد الوجوب لان الرجح  
 انما كان اولياً غير واجب يجوز وقوع غير الاولوى ووقوع غير الاولوى استحيل لانه ترجح للمرجح وترجح  
 المرجح محال والمجيب عن هذا الدليل الثالث ان الوجوب اى وجوب فعل العبد بالارادة  
 الترجمة للفصل والوجوب بالارادة لا ينافي الاختيار بل بحقيقة فكان الوجوب بالاختيار والوجوب  
 بالاختيار اى باختيار العبد لا يوجب اضطراراً اى اضطرار العبد في هذا الفصل فان الفعل  
 الاضطرارى لا يكون للاختيار فيه دخل ضمن ردة الفرق بين حركتى الاختيار والعيشة  
 فانهما واجبتان بعلمتهما مع ان الاولى اختيارية والثانية اضطرارية حاصله ما نسلم لزوم الاضطرار

ان الاولوية بالارادة لا ينافي الاختيار بل بحقيقة فكان الوجوب بالاختيار والوجوب بالارادة  
 الترجمة للفصل والوجوب بالارادة لا ينافي الاختيار بل بحقيقة فكان الوجوب بالاختيار والوجوب بالارادة  
 الترجمة للفصل والوجوب بالارادة لا ينافي الاختيار بل بحقيقة فكان الوجوب بالاختيار والوجوب بالارادة  
 الترجمة للفصل والوجوب بالارادة لا ينافي الاختيار بل بحقيقة فكان الوجوب بالاختيار والوجوب بالارادة

من الوجوب فان لا اضطرار لها يتم لو لم يكن للعبودية اي على تقدير صدور الفعل عن الاختيار فلا اضطرار ولا سببا فانه من  
 وجوب الفعل حال الاختيار واما قبله فان القدرة والدرجى اذا اجتمعا وجب فعلها ما ذكره الامام الرازي في نهاية  
 على انه اى هذا الدليل الثالث منقوض بضرر فعل الباري تعالى فانه ثبت من غير  
 الدليل كون فعل الباري تعالى اضطراريا بان يقال فعل الله تعالى ممكن والممكن لا يوجد الا بعد الترتيب  
 وترتيب المروج محال فوجب ذلك الفعل الوجوب موجب للاضطرار فيكون فعله اضطراريا يكون  
 مضطرا في افعاله وهو كافر فائتق عند الجهمية وجميع اصحابهم بن صفوان الذين  
 هم الجبرية حقيقة لا نتم قائلون بعدم اختيار العبد من جميع الوجوه ان لا قدرة في العبد  
 اصلا لا على الكسب لا على الايجاد بل هو اى العبد كالجسد الذي لا يقدر على شئ وهذا  
 منسطة اى حكمة باطلة وذهب سبلان كل عاقل يعلم بوجوبه ان العبد بخلاف القدرة فهو  
 الضرورة وعند المعتزلة اى للعبد قدرة موشقة في افعاله اى افعال العبد كلها سببا لها  
 حسبها تمام العبد خالق لافعاله وهم اى المعتزلة مجوس هذه الامة اى الامة المحمدية فانهم  
 اثبتوا خالقين الله تعالى والعبد كما اثبت المجوس خالقين احداهما للخير والآخر للشرى بيزدان الثاني  
 الشر وهو يسمى يا بر من في الحديث القدرة مجوس هذه الامة رواه الدارقطني والمعتزلة راوا  
 قادرا مستقلا فصارا واقدرية وهم يقولون ان المراد بالقدرة اهل السنة لا نتم يقولون  
 الخير والشر من الله تعالى والمعتزلة فافهموا ان لا مكان ليس من شأنه افادة الوجود  
 للخير فالعبد ممكن محتاج الى الغير لا يفيد وجود شئ فكيف يكون له قدرة موشقة يصدر بها افعال  
 وعند اهل الحق وهم اهل السنة والجماعة له اى للعبد قدرة كاسبية بها يصدر الال  
 منه لكن عند الاشعرية ليس معنى ذلك اى وجود القدرة الكاسبية له الا وجود  
 قدرة متوقفة تخليها العبد قدرة مع الفعل لا مدخلية اى دخلية العبد اصلا

قرار وجوب  
 قدرة متوقفة  
 من حيث  
 قيل في  
 رسم  
 من القدرة  
 ٥٨  
 القدرة كادخلها  
 مستند

الحسين بن علي بن ابي طالب  
عليه السلام  
السلامة والبركة  
والخير والفضل  
والعزة والكرام  
والجود والسخاء  
والكرم والنبالة  
والشجاعة والبسالة  
والفداء والنجاة  
والصيانة والحماية  
والنصرة والمعاونة  
والإغاثة والفرجة  
والشفقة والرأفة  
والرحمة واللين  
والهدوء والسكينة  
والطمأنينة والراحة  
والصفاء والبراءة  
والطهران والقدوسية  
والجليلة والهيبة  
والعظمة والسمو  
والعز والرفعة  
والاستغناء والرياسة  
والسلطنة والملكوت  
والقوة والشدة  
والصلابة والقسوة  
والثبات والديمومة  
والبقاء والخلود  
والعternity والابدية

[illegible]

في جوابه امر وليس لاحداث كالحلق بل هو اي الاحداث الهون اي اصل  
 من الخلق فيجوز ان تكون قدرة العبد محدثة لا خالقة قال وشاذ الاستاذ فانه لا محل ليقوم  
 صلح المادة لقبول الفعل فهو من جملة متممات استعداد الممكن الذي هو نحو من الامكان على  
 ما حقق فلا بأس ان تحدث قدرة العبد بهذا القصد المصمم وليست النصوص شاهدا الا بان  
 الخلق له تعالى فقط اي انما خصة الوجود فانه يصير المتصف به ذاتا مستقلة بخلاف الاعتبارات  
 الا ترى ان العقلاء اتفقوا على ان الامكان غير محل انتهى وقيل ذلك القصد ليس بحال الخلق  
 بحال بل انه فان واسطة بين وجود الشيء وسلبه غير معقولة بل هو اي القصد موجود في  
 الخارج وهذا قول الجمهور نص عليه ابن امير الحاج في التقرير شرح التحرير فيجب تخصيص القصد  
 المصمم من عموم الخلق اي خلق كل شيء سدا تعالى بالعقل بان كل فعل له في  
 العبد مخلوق سدا تعالى الا بهذا القصد فانه ليس مخلوق له بل هو مخلوق للعبد فالمراد بقوله تعالى  
 خلقكم واتعلمون سواي القصد المصمم لانه اي كون القصد المصمم مخلوقا للعبد ادنى ما يتحقق  
 به فائدة خلق القدرة في العبد التي من شأنها تمكن من الفعل والترك للعبد فيبقى الجبر اذ  
 فائدة خلق القدرة ان يوثق في شيء واذا انه ان يوثق في هذا القصد فعل سدا تعالى بحكمكم  
 لا يخلو عن غايتها المودعة فيها فلا بد ان يكون للقدرة نحو من التأثير والادنى ما يتجسم به اي  
 يكون القصد المصمم مخلوقا للعبد حسن التكليف اي تكليف العبد بالافعال الاعمال لان التكليف  
 غير القادر على تحليه العقل وهذا ادنى طريق كونه قادرا وهذا اي ما ذهب اليه الحنفية كانه واسطة  
 بين الجبر الذي هو من سبب الجسمية والاشاعة والتقويض الذي هو من سبب المحترقة حيث  
 فوضوا الافعال من كل الوجوه الى العباد لان ما يسمون به من جبر محض بل قالوا بان القدرة العبدية  
 في القصد فيجوز ان يكون خارا او لا يقولوا بان جميع افعال العبد مخلوق له وفيه ما فيه اي فيقال

سلمه قوله  
 فائدة خلق  
 القدرة لان  
 ام القوان  
 ان يكون  
 الخلق  
 فائدة ذكره اذ  
 في ليست كذلك  
 فلا بد ان يكون  
 القصد مخلوقا  
 ٩  
 والا فلو كانت  
 من القصد  
 وغيره من سبب

من ان القصد موجود وهو مخصوص من عموم الخلق ما فيه من ان الامكان ليس من شأنه انفاذ  
الوجود للغير فكيف يفيد التمكن الوجود للقصد فلا يصح ما قاله بركت الله ابادي وقال بعضهم اشارة  
الى ان اتجاه حسن التكليف وتحقيق فائدة خلق القدرة تقضيان ان يكون للعبد شئ واما  
ان ذلك الصنع هو القصد فغير لازم تخصيص القصد من بين الافعال تخصيص من غير تخصيص  
ان في صدور الافعال الاختيارية لا بد من ادراك كلي به تنبعث ارادة كلية وادراك جزئي به تنبعث  
ارادة جزئية فالعبد يختار بحسب رايه رايه كات الجزئية الجسمانية فان الارادة الجزئية  
تتعلق بالفعل وتشتد بها هجوا بحسب العلوم الكلية العقلية التي تنبعث بها  
الارادة الكلية ففي انبعث الارادة الكلية مجبور وفي انبعث الارادة الجزئية مختار  
ذلك في الفطرة الالهية وحاصل ما ذكره المصنف في الرسالة المسماة بالفطرة الالهية  
وهي في اصل غامضة منها مسئلة الاختيار ان الامور الشرعية امور جزئية وفي العبد  
الامر الجزئي مباد جزئية قريبة كالتحليل الخاص والشوق الخاص والارادة الخاصة ومباد كلية بعيد  
كالارادة الكلية والاولى مدركة بالوهم لانها معان جزئية والاخرى مدركة بعقل كونها كلية  
فالعبد بالنظر الى العلوم الجزئية الوهمية يختار بالنظر الى العلوم الكلية مجبور لما كان الشرائع امور  
جزئية صحيح التكليف بها بالنظر الى المبادى الجزئية القريبة لان العبد في الفعل الجزئي بالنظر الى  
المبادى القريبة الجزئية مختار وافهم اى الفطرة الالهية لا يجدى اى النفع من تفاديق  
العصا اى قطعات العصا المكسورة فلا شئ يضر شئ كثير النفع والعرب في قطعات العصا المكسورة  
فوائد فلما يقال ان هذا النفع من تفاديق العصا وقالت الاشاعر في الاستدلال على  
كون الحسن والقي شرعين رابعا لو كان كل من الحسن والقي كذلك اى عقليا لذات الفعل  
او لصفة اول اعتبار لا يحسن اصل الشارح لم يكن المبادى تعالى مختارا في الحكم اى في الامور

قوله في الفطرة الالهية سائر من المصنف ذكر فيها اصولا غامضة منها سائر الامور الجزئية



او التبريم او نحوهما لان الحكم على خلاف مقتضى الحسن والقبح حكم على خلاف العقول والحكم على  
 خلاف العقول اى خلاف مقتضى العقل فيجب وجوبه من الله تعالى فوجب  
 منه تعالى الحكم بالتبريم مثلاً فيما قبح عقلاً وبالايجاب مثلاً فيما حسن عقلاً فلا يكون مخالفاً في الحكم  
 وهو باطل للاجماع والجواب عن هذا الدليل الرابع ان موافقة حكمه تعالى للحكمة  
 لا توجب هذه الموافقة الاضطرار فان وجوب الحكم على مقتضى ما لا اجل الحكمة بالاختيار  
 والوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار وقالت الشاعرة في الاستدلال على كون الحسن  
 والقبح شرعيين خامساً انه اى الشان لو كان كل من الحسن والقبح كذا لكانت اى عقلياً لغيره  
 لجواز العقاب على تركيب القبح وتارك الحسن اذا كان تركب القبح جوا قبل البعثة لان  
 القبح استحقاق العقاب كذا ان الحسن استحقاق الثواب وعلق اى جواز العقاب قبل البعثة  
 متفق بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وما كان من خلقه  
 سؤال باننا لانهم استفادوا جواز العقاب قبل البعثة بهذه الآية اذ لا يمتثل على نفى دفع العقاب  
 لا على نفى برونه اجاب عنه بقوله فان معناه اى معنى قوله تعالى وما كنا معذبين  
 حتى نبعث رسولا ليس هو مثلاً ذاك ولا يجوز له مناذ لك اى تعذيب قبل  
 البعثة او مثل هذا التركيب من مظان الاستعانة في مثل هذا المعنى كما في قوله تعالى كما  
 ظالمين ما كان الاغنياء ولو اريد الوقوع قبل وما تعذب ويؤكد ما ذكره صاحب الكتاب  
 ان معناه ما صح من صوته مدحوا اليها الحكمة ان تعذب قوما لا يجدان نعت اليهم ولا  
 اقول في الجواب عن الدليل الخامس ان القول بكون الحسن والقبح عقلياً انما يقتضيه  
 جواز التعذيب قبل البعثة نظر الى العقل والاية المذكورة انما تدل على عدم جواز  
 التعذيب نظر الى الحكم والجواز اى جواز التعذيب قبل البعثة نظر الى العقل

هذا هو الجواب عن  
 الاستدلال الخامس  
 الذى هو قوله تعالى  
 وما كنا معذبين حتى  
 نبعث رسولا  
 الجواب عن هذا  
 الدليل ان قوله  
 وما كنا معذبين  
 حتى نبعث رسولا  
 لا يقتضى  
 جواز التعذيب  
 قبل البعثة  
 بل يقتضى  
 جواز التعذيب  
 بعد البعثة  
 لان قوله  
 وما كنا معذبين  
 حتى نبعث رسولا  
 لا يقتضى  
 جواز التعذيب  
 قبل البعثة  
 بل يقتضى  
 جواز التعذيب  
 بعد البعثة



لا ينافي في عدم الجواز اى عدم جواز التعذيب نظر الى الحكمة كيف يجرى التعذيب  
 نظر الى الحكمة والاحوال حيث يفتقد اى عديم البعثة قد كان لهم اى للناس العذر بنبط  
 العقل وخفاء المسالك اى الدلائل الدالة على حسن الافعال وقبحها بان يقولوا كانت  
 عقولنا مغمضة لا يدرك جهنم الفضل وقبحه وكانت الدلائل الدالة على حسن الفعل وقبحه مغمضة علينا  
 فانما عذرون ولهذا العذر قال الله تعالى ورسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون  
 للناس على الله حجة بعد الرسل اى ارسلنا رسلا مبشرين بالثواب ومنذرين باللعن  
 لئلا يغدر الناس ويقولوا انا منغفرون ويكون للناس بيان العذر على الحجرة و اقول  
 ايضا في الجواب عن الدليل الخامس الملازمة ان كون الحسن والقبح عقليين  
 جواز العقاب قبل البعثة ممنقحة فانه اى جواز العقاب فرج الحكم ونحوه اى شر  
 الخفية لا نقول به اى بالحكم قبل البعثة وانما ينقض هذا الدليل على المعتزلة القائلين  
 بثبوت الحكم قبل البعثة وعلى الماتريدية وجمهور شيوخ العراق القائلين بان العقل قد يستقل  
 في درك بعض احكامه تعالى ايضا فخصوا اى المعتزلة للجواب عن الدليل المذكور العذر  
 المقصود من الآية بعذاب الدنيا كما عذب به المقدمون من كذب الرسل بدلالة  
 السياق اى بدلالة الاطلاق بالآية وهو قوله تعالى واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا  
 متر فيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا اى امكننا فمعنى الآية اننا معذبين في  
 الدنيا حتى نبعث رسولا وده جواب المعتزلة باننا سلمنا التخصيص لكنه لا يحدى نفعا فان الآية  
 لما دلت على انه لا يثبت تكليفه ورحمة ايصا العذاب الا في حق من ترك الايمان والشكر  
 يتجسم بارسال الرسل فدللتها على ان لا يوصل اليهم العذاب الا كبر على تركها فقبل ذلك  
 اولى والمعتزلة آوكلوا الرسول الواقع في الآية بالعقل فانه اى العقل دسوق باطن

في تنبيه القلب فليس حتى نبعث رسولا بانها العقل الى غير ذلك من ما يلاهم منها  
 ان خصوص الرسول ليس بمراد بل المراد المنبئ من قبل اطلاق الخبر في كل معنى و  
 ما كنا سعد بين حتى تنبههم بعض التنبيه وسمنا ان المعنى ما كنا سعد بين بترك الشرع التي  
 لا يسيل اليها الا التوفيق ولا خفاء ان كل ذلك خلاف الظاهر المعقولة التي تكون ثبوت  
 الحكم قبل الشرع في الجملة قالوا لو كان الحكم شرعيا لزم ان الفحام الرسل اي اسما تسمو  
 غيرهم عن اثبات الرسالة النبوة والافحام بانها والحار الملهة عند امرهم اي امر الرسل  
 المكلف بالنظر في المعجزات يعني اذا ادعت الرسل رسالتهم فيكون عليهم المكلف فيقولون  
 لنا معجزات فانظر اليها كي تعلم صدقنا لا نهج موصلة الى ما ادعينا فيقول المكلف انفسكم  
 لا انظر في المعجزات عالم يجب على النظر في المعجزات اذ لا يمنع عالم يجب عليه ولا يجب  
 على النظر في المعجزات ما لم اظهر في المعجزات اذ لا وجوب بالفرض الا بالشرع فوجب النظر  
 في المعجزات متوقف على ثبوت اشرح المتوقف على النظر في المعجزات فيوقف كل واحد من  
 النظر في المعجزات ووجوب النظر في المعجزات على الآخر فيرجع الى الدور ولا يسيل للرسل  
 الى دفعه على قولكم وهو معنى الافحام والمعتزلة قالوا ولا يلزم اشكال افحام الرسل  
 علينا لاننا منع المقدمة القاطعة لا يجب النظر عالم النظر لان وجوب النظر في المعجزات  
 عندنا لا يرتفع على الشرع بل هو من القضايا النظرية العقلية التي تسمى النظرية  
 القياسية يعني من القضايا النظرية التي قياساتها مماثل الاربعة زوج فوجب النظر  
 يعلم العقل بدون الاستعانة بالشرع وفيه ما فيه من ان كون وجوب النظر من القضايا  
 العقلية لو كان القضايا الموقوف عليها وجوب النظر بدنية وليس كذلك لتوقف وجوب  
 النظر على افادة النظر العلم مطلقا اي في الجملة وقد اكره السميعة وفي الاكليات خاصة

ذلك من ما يلاهم منها  
 ان خصوص الرسول ليس  
 المراد بل المراد المنبئ من  
 قبل اطلاق الخبر في كل  
 معنى و ما كنا سعد بين  
 حتى تنبههم بعض التنبيه  
 وسمنا ان المعنى ما كنا  
 سعد بين بترك الشرع التي  
 لا يسيل اليها الا التوفيق  
 ولا خفاء ان كل ذلك  
 خلاف الظاهر المعقولة  
 التي تكون ثبوت الحكم  
 قبل الشرع في الجملة  
 قالوا لو كان الحكم  
 شرعيا لزم ان الفحام  
 الرسل اي اسما تسمو  
 غيرهم عن اثبات  
 الرسالة النبوة والافحام  
 بانها والحار الملهة  
 عند امرهم اي امر  
 الرسل المكلف بالنظر  
 في المعجزات يعني  
 اذا ادعت الرسل  
 رسالتهم فيكون  
 عليهم المكلف فيقولون  
 لنا معجزات فانظر  
 اليها كي تعلم صدقنا  
 لا نهج موصلة الى ما  
 ادعينا فيقول المكلف  
 انفسكم لا انظر في  
 المعجزات عالم يجب  
 على النظر في المعجزات  
 اذ لا يمنع عالم يجب  
 عليه ولا يجب على  
 النظر في المعجزات ما  
 لم اظهر في المعجزات  
 اذ لا وجوب بالفرض  
 الا بالشرع فوجب  
 النظر في المعجزات  
 متوقف على ثبوت  
 اشرح المتوقف على  
 النظر في المعجزات  
 فيوقف كل واحد من  
 النظر في المعجزات  
 ووجوب النظر في  
 المعجزات على الآخر  
 فيرجع الى الدور  
 ولا يسيل للرسل الى  
 دفعه على قولكم  
 وهو معنى الافحام  
 والمعتزلة قالوا  
 ولا يلزم اشكال  
 افحام الرسل علينا  
 لاننا منع المقدمة  
 القاطعة لا يجب  
 النظر عالم النظر  
 لان وجوب النظر في  
 المعجزات عندنا لا  
 يرتفع على الشرع  
 بل هو من القضايا  
 النظرية العقلية التي  
 تسمى النظرية القياسية  
 يعني من القضايا  
 النظرية التي قياساتها  
 مماثل الاربعة زوج  
 فوجب النظر يعلم  
 العقل بدون الاستعانة  
 بالشرع وفيه ما فيه  
 من ان كون وجوب  
 النظر من القضايا  
 العقلية لو كان  
 القضايا الموقوف  
 عليها وجوب النظر  
 بدنية وليس كذلك  
 لتوقف وجوب النظر  
 على افادة النظر  
 العلم مطلقا اي في  
 الجملة وقد اكره  
 السميعة وفي  
 الاكليات خاصة

لا اقبل منكم الا ما احب  
ولا اقبل منكم الا ما احب  
ولا اقبل منكم الا ما احب

والمؤمنون في المال قتالاً  
وسلم ذلك فهو في قتال  
العقل الماسع في قتال  
بعد عقل علم العقل  
هذا ملكة الروح الباطنة  
الإنسانية طاعتها  
وقال أحد رسلهم في ذلك  
ينظر البنية العبدية  
في كل مكانة روحاني  
كلما كان في العقل والروح

فصل ۱۲



انكره الاشاعة وحاصل ما في المواقف ان النقص على مسمى نقص في الافعال كالكذب  
 ونقص في الصفات كالبهل فالنقص في الافعال يرجع الى القبح العقلي المتنازع فيه الذي  
 يمتنع استحقاق الذم والعقاب عقداً لانه تعالى مختار في الافعال فيحقق على فعله المسمى  
 الذم والنقص في الصفات لا يرجع الى القبح العقلي المتنازع فيه بل الى القبح المقابل الحسن  
 صفة الكمال وهو عقلي بالاتفاق من غير نزاع لان الصفات غير اختيارية متعلقة بوجه انشاء  
 لا يكون في غير الاختياريات فمستفاد بانما لا نسلم رجوع النقص في الافعال الى القبح العقلي  
 المتنازع فيه الذي ليس من الاستحالات العقلية فان ما ينافي في الوجوب الذاتي الذي  
 هو الكمال كيفاً اى صفة كان ذلك المنا في اوفعلا من الاستحالات العقلية  
 التي لا نزاع لواحد من العقلاء فيها فالخصيص بكون الكيف المنا في الوجوب من  
 الاستحالات العقلية ومن القبح المتفق على عقليته ومنه ان ينحل المنا في الوجوب  
 الذاتي من القبح العقلي المتنازع فيه لاسيما الاستحالات العقلية تحكم ولذا لا شك اى كون  
 ما ينافي في الوجوب الذاتي ايها كان من الاحتمالات العقلية اشبهت اى اثبت كون  
 الكذب نقصاً تخيلاً لا تصادف كونه كمالاً لغيره من الصفات العقلية بل هو غير متدين بدين لا يستند  
 اقوالهم الى نبي من الانبياء لكن يسلوهم على الاشاعة القائلين بحوز تعذيب الطائع  
 اى المطيع الغير العاصى امستلح تعذيب الطائع كما هو اى الاشاعة من  
 اى بحقيقة ومذهب المعتزلة فانه اى تعذيب الطائع نقصاً يستحيل  
 عليه فقالوا لو كان اقتناع الكذب على الله تعالى لكونه نقصاً اخذهم شئ تعذيب  
 الطائع ايضاً لان تعذيب الطائع والكذب سواسيان في الحقيقة وهو خلاف  
 مذهب الاشاعة وقولهم ففى الاستدراك اشارة الى ان الجواب بان نقص غير مستلزم

قال الاشعري على التنزيل ان الانتقال من المذهب باحق الذي هو في غاية العقل  
بطلان حكم العقل الى المذهب الباطل الذي هو في غاية الاختلاف اعني تسليم كون العقل  
حاكما يعني قال الاشعري على تقدير تسليم ان للعقل حكما باطلا وجوب شكر المنعم  
على العبد المنعم عليه ونفي حكم العقل في خصوص هذا قال الابهرى في حاشيته شرح  
المختصر ان المراد بالتنزيل هو الانتقال من مذهبههم وهو ان العقل ليس حاكما في الاحكام  
الشريعة اصلا الى موافقة المخضع وتسلم ان العقل حاكم في الجملة انتهى وقال السيد شافعي  
على شرح المختصر وكان الفائدة في تسليم القاعدة بعد ابطالها وبيان فساد ما بين  
يعني وجوب شكر المنعم وكون الحكم لافعال العقل قبل الشرع اللذين هما من وجوه  
المعتبرة لظهور سقوط كلامهم في عرفهم بناء على اصلهم كسقوط كلامهم في العلم انتهى شكر المنعم  
ليس بواجب عقلا بل شرعا قال الامدي في الاحكام شكر الله تعالى عند حصوله ليس هو  
معرفة الله سبحانه لان الشكر فرع المعرفة وانما عبادة عن الغلب النفس الزايم الشقة  
لها بالاجتناب عن المستقبحات العقلية والعزم الى انحصار الحسنه كذا قال  
الاسفندي في شرح المنهاج وليس المراد بالشكر هو قول القائل الحمد لله رب العالمين  
والشكر لله تعالى ونحوه بل المراد اجتناب مستقبحات العقلية والالتيان بتجسبات  
العقلية والمنعم هو البارئ سبحانه وتعالى انتهى وقيل ان المراد بالشكر صرف لعبادة  
جميع ما انعم الله سبحانه عليه فيما خلق لاجله كصرف النظر الى مطالعة مصنوعاته والسمع  
الى تلقي اوامره ونص عليه السيد والابهرى وميرزا جان الشيرازي في حواشيه على  
شروح المختصر خلافا للمعتزلة فانهم قائلون بوجوب شكر المنعم وقد نص صدر الشريعة  
في التوضيح على ان شكر المنعم واجب عقلا عندنا وفي كشف البرودي عن نقد طبع

وذهب طائفة من أصحابنا الى ان الحسن والقبح ضربان ضرب يعقل بالعقل بحس العدل  
 والصدق النافع وشكر النعمة وقبح الظلم والكذب ايضا ثم فيه واليه سب كثير  
 من اصحابنا ايجيفة الامام خصوصا العراقيين منهم وذكر الاسنوي في شرح المنهاج  
 والبيه مبل الامام محمد بن الدين الرازي في بعض كتبه الكلامية استدل على ندره الاسنوي  
 في مختصر ابن الساجب المنهاج والتحرير وغيره بانه اى بان الشكر لو وجب  
 عقلا لوجب لفائدة والا كان عبثا والعقل لا يوجب العبث ولا فائدة  
 لله تعالى لتعاليه عنها اس عن الفائدة لان الفائدة اما جلب منفعة او دفع  
 مضرة والله تعالى منزّه عن ذلك ولا للعبد اى فى الدنيا فلا فائدة  
 الشكر مشقة على النفس لخطاها فيه وما هو مشقة بلا حظ لا يكون فائدة للعبد في  
 الدنيا واما فى الآخرة فلا فائدة اى الشان لا مجال اى لا طاقة للعقل  
 فى ذلك اى امر الآخرة فان امور الآخرة من الغيب الذى يدرك  
 بالعقل اقول فى الجواب عن هذا الاستدلال اخذنا ما ذكره السيد محشيتة  
 على شرح المختصر بقوله قيل فيه نظر لان المعتزلة لما قالوا باستقلال العقل  
 بانه اى حسن بعض الافعال الموجب للثناء والثواب فقد قالوا بمعرفة الفائدة  
 الآخروية فكيف يسلمون عدم المجال باستقلاله انتهى بعد تسليم ما ادعاه  
 المعتزلة من كون العقل حاكما بالحسن والقبح كما هو اى التسليم بمعنى التناول  
 لان معنى التناول القول بعد تسليم ما ادعاه المحدثين القول بانه اى الشان  
 لا مجال للعقل فى ذلك الآخرة مشكل او تسليم كون العقل حاكما تسليم  
 المجال له على انه اى الشان لو سلم هذا الاستدلال لا يستلزم

قد ذكرنا في كتابنا  
 الى ان ما ذكرنا من  
 وبما سواه من  
 فمختصرنا عند  
 فقولنا اقول قيل  
 فقولنا بالافعال  
 انتفاء العقل  
 هذه المسئلة  
 فافيه

قد ذكرنا في كتابنا  
 فانهم قالوا ان العقل  
 الشان بانه اى  
 بانه عليه فاعلم عندكم  
 بالضرورة فمختصرنا  
 رحمة الله تعالى



هذا الاستدلال على الوجوب مطلقا سواء كان وجوب الشكر او وجوب غير الشكر فانه يحكم  
 في عدم الوجوب مطلقا بان يقال لو وجب الشكر لوجب لفائدة أه والظاهر من المتن  
 ان الكلام في الخاص الذي هو وجوب الشكر بعد تسليم المطلق أي مطلق الوجوب  
 في لفظ الظاهر إشارة الى انه يمكن ان يقال المعتزلة لما قالوا بالحكم مطلقا تحكموا في وجوب  
 الشكر فكلنا فيه مع قطع النظر عن صحة المنفرد عليه عن الحكم مطلقا مع ان المشتقة لا تنفي  
 الفائدة هذا جواب آخر عن الاستدلال حاصله ان قول المعتزلة الشكر مشتقة مسلم لكن لا سلم  
 ان المشتقة تنفي الفائدة فانه يجوز ان تكون مع المشتقة فوائد كما ستمر الصفة وسلامة الاعضاء بالبطنة  
 الظاهرة وزيادة الرزق ودفع القحط الى غير ذلك مما لا يخفى فان العطايا  
 جمع عطية وهي ما تعطى على متن البلاء ما يعطى الصليب والبلاء ما يجمع بلية  
 قال الله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا قالوا لا يسنده  
 لما قال ان المشتقة لا تنفي الفائدة حاصله ان الجهاد من عظم المشاق مع انه  
 موجب لفائدة هداية السبل والمعتزلة قالوا مستلزمين على وجوب شكر المنعم عقلا  
 بالمعارضة على مقدمته دليل الاشاعة وهي ان الشكر لا فائدة فيه للمعطي في الدنيا  
 بان الفائدة تنقسم الى جلب منفعة ودفع مضرة وانه اے الشكر ليس تلزم  
 الا من من احتمال العقاب بتركه اے ترك الشكر وهو دفع المضرة  
 وكلما كان كذلك اے كل شيء كان مستلزما للامن من احتمال العقاب  
 بتركه الذي هو فائدة دفع المضرة فهو واجب وعروض ما قالت المعتزلة  
 في الاستدلال بطريق المعارضة في مختصر ابن الحاجب والتحريم وغيرهما وجهين  
 اول اء اء اء الشكر تصرف في ملك الغير فان العبد الشاكر مع جميع الكثرة

وقد علم الوجوب  
 مطلقا فانه لو لم يكن  
 العقل في امور الاخرة  
 لم يكن شيء واجب عقلا  
 في الدنيا فائدة رتبة  
 الحكم في الاخرة وقوله  
 انه لا يلزمك بالعقل

٤٠

في مستند البائع في  
 شايق الجبيل  
 على خلاف ذلك  
 فانه يثبت عقاب  
 العقل في الدنيا  
 لا منه حرمة

في ملك الرب الشكور والشكر لا يكون الا بصرف القلب والجوارح الى ما خلقا لاجله  
 فيكون الشكر قبل الشرع بدون امر الرب تعالى تصرفا في ملك الغير بخير اذنه  
 ولم تصرف في ملك الغير بدون اذنه حرام فيكون الشكر حراما واجبا عن هذه  
 المعارضتين الوجه باننا سلمنا ان الشكر قبل الشرع وانما ان تصرفا لغير الاذن  
 الشرعي لكن لا سلم انه تصرف لغير الاذن مطلقا بل هو تصرف بالاذن  
 العقلية وهذا الاذن اذن من الله تعالى فلان العقل رسول باطن عند الغيبة  
 على انه اے التصرف في الشكر مثل الاستغلال بغير الاستئذان والاستئذان  
 بمصباح غير فكما انما لا حاجة الى الاذن فيها فكذا لا حاجة الى الاذن في الشكر لعمد  
 تصرف المالك بالتصرف في ملكه وثانيا بآية اے الشكر على نعمه لنسبته  
 الاستغناء بالله تعالى بوجهين احدهما ان لا يكون للنعم قدر يقينه بالنسبة  
 الى ملكة المنعم وعظمته وثانيهما ان لا يكون شكرا لا يليق بمنصبه نعم الله الفاضلة على العبد  
 ليس لها قدر يقينه بالنسبة الى عظمته ملكوته والشكر الذي يفعل العبد لاجلها لا يليق بكبريائه لانه عظم  
 بهذه الشكر النظر في معرفة الله تعالى يعلم انه واحد قادر عالم فملكه كشئ فقير تصدق عليه ملك عظيم  
 يملك البلاد شرقا وغربا كسرة من الخبز او قطرة من الماء فان ما انعم الله تعالى على عبده  
 بالنسبة الى كبريائه وخزائن ملكه اقل من نسبة اللقمة الى خزائن الملك فطفون الفقير  
 يشكر في السما قل العظيمة بآشارة الا صبح الى الملك العظيم بانه متوحد بالملك  
 اعطاء كسرة من الخبز او قطرة من الماء وما لم يليق هذا بالنصب لملك الملك بعد استغناء  
 فالشكر يشبه الاستغناء وكلما يشبه الاستغناء فهو حرام فالشكر حرام قال الفاضل مشايخنا  
 في محاشيته على شرح المختصر لم يقل انه يستغناء لانه من دفع بان الاستغناء انما يتحقق بالقصد

لكن ذلك مما بعد استحضار وكان في صورته فقيه سور الادب يجب ان يتجزر عنه  
 وذلك كما قال الاشاعرة ان اسما الله تعالى توقيفية لاحتمال سور الادب  
 فيه بناء على جواز فهم معنى منه غير مقصود فيه سور الادب قتال انتهى وهو  
 اعم المذكور في المعارضة بالوجه الثاني ضعیف لاننا منع الكبير باننا لا نسلم  
 ان كل ايشبة الاستحضار فهو حرام فان العبرة عند الله الاخلاص بالنية الخاصة  
 فكل ما صدر عن العبد وهو صالح للتعظيم في الجملة بالنية الخاصة فهو خير للنية  
 وايضا لا نسلم ان الشكر شبه الاستحضار فان الشرع ورد بوجوب الشكر وكيف  
 يقال ان الشرع ورد بوجوب ما يشبه الاستحضار او الاشياء بالاستحضار  
 قبيح والقيح لا يكون واجبا فتدبر اشارة الى الدقة مسئلة لا اختلاف  
 لاحد من اهل السنة والمعتزلة القائلين بان الحكم من الشرع او يستل في  
 ان الحكم وان كان اعم الحكم في كل فعل قد يما عند اهل السنة فان الحكم  
 عندهم عبارة عن خطاب الله الازلي القديم المتعلق بافعال المكلفين اقتضاء  
 وتخيير او الحكم حادث عند المعتزلة لان الحكم عندهم عبارة عن الوجوب والحرم  
 وغير ذلك وهذه الامور معللة بعجل حادث ببارادة العبد عندهم فتكون حادثة  
 فيكون الحكم حادثا لكن يجوز ان لا يعلم قبل البعثة اعم قبل ارسال الرسل  
 بعض منه اعم من الحكم بخصوصه اعم من حيث انه خاص ببعض الاعمال  
 لاحد من الفريقين اعني اهل السنة والمعتزلة في ان الحكم يجوز ان لا يعلم منه  
 بجملة قبل البعثة وان كان الحكم قد يما عند اهل السنة فالكل متفقون في  
 عدم العلم ببعض من الحكم بخصوصه وان افترقوا بان الاشاعرة وجمهور الحنفية

قالون بانه لا يعلم شيء من الاحكام قبل البعثة والمعتزلة وبعض الحنفية قالون  
 بعد علم البعض فقط اما عدم العلم ببعض الاحكام عند المصنعة فلا يثبت  
 ببقائه الحكم فلان الله اسع الحكم وان كان ذاتيا ثابتا بدون الشرع  
 ذات الفعل لكن منه اسع من الفعل ما اسع فعل لا يدرك العقل  
 عدالة الحسن والتسليم فيه اسع في هذا الفعل فلا يعلم اسس والفقير فكيف يعلم  
 الحكم الذي بناه عليه كوجوب صوم رمضان وحرمة صوم اول شعبان  
 واما عندنا غيرهم اسع غير المعتزلة فلان الواجب اسع موجب الحكم وانما  
 الكلام النفس القديم لكن انما كان ظهوره اسع ظهور الحكم بالتعلق اسع  
 بتعلق من النفس القديم من ساطب بذلك الكلام او بتعلق الحكم بالحكم وفساد  
 اسي التعلق حادث لجلوثة البعثة فلا حكم مستفيض اسي معين قبلها  
 اسي قبل البعثة فلا حرج في شيء من الفعل والترك عندنا اسع عند  
 اهل السنة فلا تكليف بالاحكام لسكان الجبل الذين لم تبلغهم الدعوة عندنا بحكم  
 المعتزلة فان سكان الجبل مكلفون بالاحكام عندهم ولم يعتد ببعض الاحكام التي  
 قال بتكليفها بعض الحنفية منا واما الخلاف المنقول عن اهل السنة  
 ان الاصل في الافعال الاباحة كما هو مختار اكثر الحنفية منهم الكرخي  
 والعراقيون والشافعية وفي التفسير حمدي هو مذهب طائفة وفي الاختار  
 هو اسي المعتزلة وفي حاشية شرح المنار المصنف وهو مذهب معاوية ومن  
 كروان وابنه يزيد وغيرهما والقول بانه مذهب الشافعي ليس عندي شيء لانه  
 لم ينقل عنه في صحيح الاما يوافق التوقف او الخطر كما ذهب اليه غيرهم

قال ابن ابي عمير  
 والشافعية قالوا لا يثبت  
 محضين في بعض الاحكام  
 اسع النفس او شيء  
 فليس بغير العقل  
 فثبت ان الحكم  
 اسع التعلق  
 لم يثبت بان الحكم

٥

١٢٠٠  
 بغيره صلا والحمد لله  
 بغيره الذي كذا في التفسير  
 منه لا حكم الله  
 قوله غيرهم منهم  
 ابو منصور النازي يامنه  
 وصاحب الهداية وقت  
 اهل الحديث وقت  
 منه لا حكم الله  
 ٥

في شرح المنار للمصنف هو مذنب بعض اهل الحديث وفي الحاشية وايضا ان الال  
 في الافعال التحريم وهو مذنب على والممة من اهل البيت ومذنب الكوفيين  
 منهم الجوفية وفي التفسير الاصل عند الجمهور المحرمه وايضا فيه وعندنا  
 الاصل هو المحرمه في كل مال وفي الاستنباه نسبها الشافعية الى التيمية وقال  
 صدمها الاصل في اصوله ان بعد ورود الشرع الا بآية في الافعال الكا  
 في الاموال كالبيع والاكل مثلاً والخط في الافعال الكائنة في النفس  
 كالقتل وقطع العضو والايلام بالضرب والتصرف على الفروج مثلاً فقبل  
 هذا الخلاف وقع بعد الشرع لا قبله بالدلالة السمعية اي دللت تلك الادلة  
 على ان ماله يقيم فيه دليل التحريم ما ذون فيه عند اهل الاباحة  
 او ممتنع عنه عند اهل الحظر وقوله فقبل خبر بقوله اما الخلاف المنقول اه  
 وهو جواب سوال مقدر تقريره انه لما تحقق انه لاحكم عند الاشاعة قبل الشرع  
 فكيف يصح عندهم القول بان الاصل الاباحة لو احرمت لان كلام من الاباحة او احرمت حكم و  
 لاحكم قبل الشرع وحاصل الجواب ان هذا الخلاف واقع بعد الشرع بالدلالة السمعية  
 لا قبله وفيه ما فيه اشارة الى ان الظاهر من كلام الاصوليين ان هذا الخلاف  
 في الافعال قبل الشرع واما المستزلة ففسموا الافعال الاختيارية  
 وهي التي يمكن البقاء والتعشيش بدونها اسے بدوان هذه الافعال  
 كاكل الفاكهة مثلاً لا في البقاء التي غذاها لها غير الفواكه والثمار لانها  
 غذاها لها الفواكه والثمار وفي التفسير اشارة الى ان الاختيارية بهنا ليست  
 بالمعنى المشهور الى ما قلنا ذلك فيه قبل الشرع جهة محسنة اي موجبة

قوله وفيه  
 اشارة الى ان الذي  
 في قوله كلام  
 الخلاف قبل  
 الشرع ومن ثم  
 لم يخلوا في قوله

٤٢

الاصلية في هذا الجواب  
 خطاب لشرع بيب  
 نسبه الى  
 من اشتهر  
 تشاكس

للحسن او جهة مقبحة اى سوجه للقبح يعنى الى افعال يوحدها طريق يقتضيه العقل  
 بسببه حسنها او قبحها فينقسم ما تترك فيه تلك الجهة الى اقسام الخمسة  
 المشهورة من الواجب والمندوب والمباح والحرام والمكروه يعنى لا تخلوا تلك  
 الافعال من الاقسام الخمسة لانها لا تخلوا من ان يشتمل احد طرفيها من  
 الفعل والترك على قبح اولو او على الشق الاول اما ان يشتمل الفعل على القبح ففيه  
 محرمه واما ان يشتمل الترك على القبح ففيه واجبه وعلى شق الثاني فاما ان يشتمل احد طرفيها  
 على حسن اولو او على التقدير الاول اما ان يشتمل الفعل على الحسن ففيه مندوبه واما  
 ان يشتمل الترك على الحسن ففيه مكروهه على التقدير الثاني وهو الذي لم يشتمل واحد من الفعل  
 والترك على حسن ففيه المباهة والى ما ليس كذلك اى ما لا تترك فيه  
 جهة محسنة او مقبحة يعنى قسموا الافعال الاختيارية الى افعال تترك فيها جهة  
 او مقبحة والى افعال لا تترك فيها جهة محسنة او مقبحة ولهم اى للمعتبر  
 فيه اى فيا لك قبل الشرع ثلثة اقوال الاول الاباحية  
 عدم التحريم وهو قول معتزلة البصرة وكثير من الشافعية واكثر الحنثية لاسيما  
 العراقيين قالوا واليه اشار محمد بن بدر بالقتل على اكل الميتة شرعيا  
 فلم يفعل حتى قتل بقوله خفت ان يكون اشكالان اكل الميتة وشرعيا لم يحرم  
 الا بالنية عندها فجعل الاباحية اصلا والحرمة لعارض النهي كذا في التقديرين  
 القوي وفي شرح المنهاج للاسغوي فيه مباحة عند المعتزلة البصرية وبعض  
 الفقهاء اى من الشافعية والحنفية كما قال في المحصول والمنقح انتهى تحصيله



لكلمة المطلق اسع خلق الاشياء والافعال دفعا للعبث يعني لو لم يكن  
 الاشياء مباحة فانت كلمة المطلق وفائدة التي هي انتفاع العبد واذ كانت  
 الحكمة صارا لخلق عبثا فالاباحة لتفصيل الحكمة وتعميد له فمع العبث فقولك تخصيصا  
 مفعول له للاباحة وقوله دفعا بمفعول له لقوله تخصيصا وربك بما يمنع  
 الاستلزام بين عدم الاباحة وفوات حكمه المطلق حتى يلزم العبث بجواز  
 ان لم تكن خلق الاشياء ليست شئها لخلق فيصير فثياب عليه فتفصيل  
 الحكمة فينبذ مع العبث وذكر ابن السراج في المختصر ما يمنع بقوله قلنا معناه  
 بانه ملك غيره وخالفه ليصير فثيابا شئها فشرح القاسم عند في شرح  
 بقوله والجواب المعارضة بانه ملك الغير فيجوز التصرف واسكن بانه خلقه  
 ليستثني فيصير فثيابا عليه فلا يلزم من عدم الاباحة عبثا شئها والشا  
 الخطر اسع الحرمة وثبوت الحرج في حكم الشرع وهو قول معتزلة بغداد  
 وبعض الحنفية والشافعية كما في التقرير وهو مذاهب طائفة من الامامية  
 وابن ابي هريرة من الشافعية كما في شرح المنهاج لشلابيلز والنص  
 في ملك الغير بخير اذ ذله يعني لو لم يكن الاصل المخلوط بل يكون الاصل  
 الاباحة يلزم التصرف في ملك الغير وهو المذاهب فان الاشياء كلها  
 ملك له بغير اذنه وقد مر في مسئلة شكر المنعم بانه يجوز ان يكون فيه اذنه  
 عقله وقد يكون التصرف في ملك الغير بدون الاذن جائزا اذ المصلحة للمالك  
 ضرر بملك التصرف كالاستصباح بمصباح الغير والاستقلال بجدار الغير  
 ولا يرد عليهما اى على القول بالاباحة والقول بانظر انه كيف يقال

قوله واما المانع فانه  
 الى ما في المتن  
 المختص من انه  
 انما خلق الله سبحانه  
 الاشياء ليشيئ بها  
 العبث فيصير  
 فثياب عليه  
 اسع  
 فثيابا شئها  
 الاباحة  
 ملك  
 راحة الله  
 شئها

بالاباحة والخطر العقليين قبل الشرع وقد فرض ان لا حكم  
 له اے للعقل حسن ولا قبح فيه اے فيما لا تدرك فيه جهة محسنة او  
 متقبحة ككل الفوائد ليس في ان الكلام في فعل لا تدرك فيه جهة محسنة او متقبحة  
 فلو كان ذلك الفعل مباحا او مخطورا لكان مما تدرك فيه جهة محسنة او  
 متقبحة وهو خلاف المفروض في القول بالاباحة او الخطر مع هذا المفروض جمع  
 بين المتناهيين لان الفرض اے المفروض ان لا علم لهلة الحكم تفصيلا  
 اعمى في فعل فعل ولا ينافي ذلك العلم اجمالا فحكم العقل فيه بالاباحة  
 او الخطر اجمالا بحسب العلم الاجمالي لا ينافي عدم ادراك جهة محسنة او متقبحة  
 ورمي باليدرك شئ تفصيلا ويدرك اجمالا كالنتيجة في الشكل الاول بالقياس الى  
 كبراه فانها يعلم فيها اجمالا لا اشتغالها عليها ولا يعلم تفصيلا فان نتيجة قولنا العالم  
 متغير وكل متغير حادث يعلم اجمالا في قولنا كل متغير حادث فانه مشتغل على قولنا  
 العالم حادث اذ العالم من افراد المتغير لا فوضيح ما ذكره التقاضي في شرح النظر  
 ان هذا مما يذكره القاضي عند في آخر شرح المختصر وقال الفاضل ميرزا جعفر حاشية  
 شرح المختصر قول فيه تامل لانه اذا علم العقل الحكم على الاجال في اكل الفاكهة مطلقا  
 فيعلم الحكم المنصوص بفعل كاكل فاكهة الرمان مثلاً بضم الصغرى السهلة المحصول  
 الى ذلك الحكم الكلي الاجمالي الحاصل من يعلمهم اللهم الا ان يقال المراد الحكم المفروض  
 ولا يتغير فيه من التمسك استحقاق قول يرد عليه مما اے على القول بالاباحة  
 القول بالخطر انه يلزم جواز انصاف فعل واحد وهو الذرة لم تدرك فيه جهة  
 او متقبحة بحكم بين متضادين وهو وجوب الاباحة او الخطر في نفس الامر فان فرض علم

بالحكم في فعل يجوز ان يكون الوجوب مثلاً في نفس الامر والآن لم يتم الاباحة  
 او الخطر فيلزم ان تصاف بهذا الفعل بالوجوب والاباحة او الخطر في نفس الامر  
 بما حكم ان متضادان ولا ينفق في دفع الايراد الاجمال والتفصيل كان  
 اختلاف العلة بالاجمال والتفصيل لا يرفع التناقض امي المتضاد و  
 الاجمال في علة معرفة لافي محل الحكم فالمعروض للتفصيلين امي المتضادين  
 واحد فتأمل لانه لا يلزم ان تصاف الفعل بحكمين متضادين في نفس الامر  
 بحكم في نفس الامر وبحكم في زعم اهل المذهبين لافي نفس الامر على انه لا تضاد بين  
 الاباحة بمعنى عدم الجرح في الفعل وبين الوجوب الثالث المتوقف  
 بمعنى عدم العلم بحكم معين لان ثمة حكماً معيناً من الخمسة و  
 لا ادعى ايها الواقع وهذا المعنى هو مختار الامام في الحصول والمختار والبيضاء  
 في المنهاج وبشعر كلام ابن الحاجب المختصر وقول القاضي عضد في شرحه وذكر  
 عبد العزيز بن احمد بن محمد البخاري في كشف البرزوي قال عبد القاهر البغدادي  
 وفيه التوقف عندهم اے من فعل شيئاً قبل ورود الشرع لم يستحق لفعله  
 من الله ثواباً ولا عقاباً والى هذا القول بالشيخ ابو منصور فانه ذكر في شرح  
 التاويلات وقال اهل السنة والجماعة ان العقل لا حاط له في معرفة هذا القسم  
 يعني فيما يجوز ان يرد الشرع باباحته فيجب التوقف فيه الى ان يرد الشرع الا  
 ان يقدر ما يحتاج اليه الفقهاء في التوقف قول بعض السلفية منهم ان  
 الماتريدي وصاحب الهداية وحاتم اهل الحديث ذكره ابن امير الحاج في  
 التفسير وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري والى بكر الصيرفي من الشافعية

قوله فاقبل إشارة  
 الى ان يستلزم الامر  
 بالعلم بالذي يبين  
 والى الحكم بالعدم  
 بالعلم بالعدم  
 نظر الشارع في  
 الفصل ويمكن ان يفتي  
 بان الحكم الاجمالي  
 لا ينافي التوقف  
 بالخصوص في  
 واذ كان خطراً  
 يجب العمل به  
 الصواب مع عدم  
 اقتضاء الفعل بالجهل  
 فتدبر يا صاحب  
 رحمة الله

واختاره الامام فخر الدين واتباعه ذكره الاسنوي في شرح المنهاج وذكره عبد  
 البعداوي وهذا هو الوقف مذسب الي الحسن الاشعري وضرار ولبشر المرسي  
 وبقال اكثر اصحاب الشافعي قاله عبد العزيز بن احمد بن محمد البخاري في كشف البزور  
 وقال ابن ابي الدنيا في المشرع ناقلا عن المتف نبض الصحيح من مذسب اهل السنة  
 ان الامام في الاستسبار والتوقف متى يريد الشرع وذكر البيري في حاشية  
 الاستنباه في شرح التار لمصنف قال اصحابنا وعامة اصحاب الحديث اما  
 فيها التوقف وهو قول الاشعري انتهى وفي تعليقه انه هذا صحيح عند  
 في هذا الباب لان التوقف اصل التقوى في الامر المسكوت عنه وهو مذسب  
 ابي بكر وعمر وعثمان وشبابهم من الصحابة انتهى وفي الدر المختار ان الصحيح  
 من مذسب اهل السنة ان الاصل في الاشياء التوقف والاباحة التي لا  
 انتهى وذكره المحلى في شرح جمع الجوامع واشاد بقوله لهم اي المعتزلة الى انقل  
 عن القاضي ابي بكر الباقلاني من ان قول بعض فقهاءنا اي ابن ابي هريرة بطر  
 وبعضهم بالاباحة في الافعال قبل الشرع انما هو لغفلتهم عن تشعب ذلك عن  
 المعتزلة للعلم بانهم باشعوا مقاصدهم وان قول بعض ائمتنا كالاشعري بالوقف  
 مراده نفى الحكم فيها انتهى أقول مورد اعل القول بالتوقف هكذا اى كون  
 الحكم المعين من الخمسة ثم عدم العلم بان ايها واقع يقتضيه الوقف في الحقيقة  
 اى عدم العلم بالحكم نظر الى الفصل مخصوصه ولا يقتضيه عدم العلم بالحكم من قاعد  
 كلية فلا ينافي العلم بالحكم ذلك الفعل بالاجمال وبقا عدة كلية محله فيكون  
 ذلك الحكم حكما واقفيا لا يتوقف على ورود الشرع فلا توقف فتلا بول لعله

٤٩  
 قوله تعالى لا تقف  
 من ان المفسرين في  
 العقل نظر الى  
 حقه فلا يكون  
 يتبادر على ذلك  
 عنه ولا يبين من  
 لا يكون حكم  
 مستنبط من قاعد  
 معلومة عقلا  
 حكما واقفيا لا يتوقف  
 ورود الشرع ومن  
 لا يقف على العقل  
 غير الارادة  
 الساترين اذ  
 على انظار حكم الشرع  
 ما اردوا فانه  
 منه حكمه  
 تشابه

اشارة الى دفع الايراد بان القائلين بالتوقف يقولون بالتوقف بالنظر الى  
 بخصوصه واما بالنظر الى القاعدة الكلية فلا يقولون بالتوقف قيل جميل قوله  
 اقول هذا الخ ان كون حكم معين من الخمسة وعدم العلم بان ايها واقع يقتضي التوقف  
 في خصوصية الحكم لا في نفس الحكم فلا يبين في العلم اجمالا بان ههنا حكما فكيف يصح القول  
 بالتوقف بمعنى عدم العلم بالحكم مطلقا وفي قوله فتدبر اشارة الى جوابه بان مراد  
 بالتوقف هو عدم العلم بالحكم بخصوصه لا عدم العلم بنفس الحكم فكيف يتبينه التفتية  
 بعد اثباتهم انصاف الافعال لكل من احسن والتقبح لذاتها اى بمعنى ثبت في  
 ذات الافعال وبغير ما اى بمعنى ثبت في غير ذاتها قسموا الافعال بالاستقامة  
 الى ما هو حسن لنفسه حسنا لا يقبل السقوط كالايمان اى التصديق  
 القلبي للنبي صلى الله عليه وآله وسلم في جميع ما علم محبة بالضرورة من عند الله فلا  
 وجوب الايمان لهذا المعنى عن المكلف بحال حتى الاكراه على تبديل الايمان بصد  
 وهو الكفر او ما هو حسن لنفسه حسنا يقبل السقوط كالصلوة فانها منعت  
 في الاوقات المنكره فسقطت فقوله منعت آه جملة مستأنفة لتعليل السقوط  
 والى ما هو حسن بغير ذاته اى بغير ذاته وبواسطه غيره وهو الحق بكلاول اى ما هو  
 حسن لنفسه وهو اسما السحق بالاول في ما اسما في الغير الذي لا اختيار  
 للعبد فيه اى في ذلك الغير وجبته لا يكون ذلك الغير فعلا اختياريا خاصا  
 لان يتصرف باحسن فيكون واسطه في ثبوت احسن فقط كالزكاة والصوم  
 والحج شرعت نظرا الى المصلحة والنفس والبيت فان الزكاة مشروعة  
 لدفع حاجة الفقير والصوم مشروع لغير النفس والحج مشروع لغير البيت

قوله كما يبين اى التفتية  
 القلبي فانه لا ينقطع ولو يكره  
 فانه كمال النفس بذاته  
 فتدبر ١٢ منه اجمالا  
 لا كالمصلحة منقولة  
 وينقطع ايضا بالحيض  
 النقاس اجمالا في القول  
 المحال حسن لنفسه لذاته  
 فتدبر  
 فيختلف في  
 من خارج ما قبل السقوط  
 من السقوط عدم اختياره  
 من الاحكام والعارض  
 على الاحكام على الذات  
 اعتباره على الذات  
 حكم بالضرورة في باب  
 حكم بغيره في باب  
 التفتية

ولم يكن يد من الحاجة لهذا الدفع ومن النفس لهذا القهر ومن البيت لهذا  
المشرف نسبت المشرف وتبعية الى اسماجه والنفس والبيت وكون شرف البيت  
محالا اختيار للعبد فيه ظاهر وعدم اختياره دفع حجة القهر في النظر الى الحاجة فان حاجته  
ليست باختياره بل بحض خلق الله تعالى وعدم اختياره قهر النفس بالنظر  
الى شهوتها التي يحتاج اليها القهر فانه عبارة عن مخالفة شهوتها وشهوتها  
باختيار العبد بل بحض خلق الله تعالى واعلم ان ما قررنا به كلام المصنف رحمه الله  
موافق لما ذهب اليه صدر الشريعة في التوضيح من ان الغير والواسطة هو دفع  
حاجة القهر وقهر النفس وزيارة البيت انتهى وقره التفتازاني في التلويح كقول  
فخر الاسلام اليه لكن تعبه بان دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت نفس  
والصوم والحج فكيف تكون وساطة حسنها واما عليه السلام من ان الغير والواسطة  
هو الحاجة والشهوة وشرف المكان فتعبه التفتازاني في التلويح بقوله ونظر  
اذا الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة والشهوة  
كذلك الكسب وانتصر لهم ابن امير الحاج في التقرير بانها لا يلزم من كون الفعل حسنا لاجل  
واسطة ان تكون الواسطة حسنة انتهى او ما هو حسن لغيره غير ملحق باحسان  
فهو مخطوف على قوله ملحق كالجهاود والحدود وصلوة الجنادة فانها  
اي الجهاد والحدود وصلوة الجنادة في انفسها تعذيب عباد الله تعالى  
في الاولين والتشبيه لعبادة الجاهل في الثالث لكنها حسنة بواسطة  
الكفر والمعصية واسلام البيت فلم يوجد الكفر لم يجب الجهاد ولولم  
المعصية لم يجب الجهاد ولم يكن البيت مسلما لم يجب صلوة الجنادة وانما

تقدم بوجه آخر  
اشارة الى ان  
الواسطة حسنة  
لحسن الفعل  
ان يكون حقا  
فان دفع حجة  
ان العبد

لا يكون حسن  
لا بل حسنها  
من  
له  
الله تعالى



اعتبرت الوسائط في هذا القسم لافي القسم الثالث لان الوسائط في هذا القسم  
 اعني الكفر والمعصية والاسلام كما هو قول الجمهور واعلاء كلمته الله  
 والزجر للجاني عن المعاصي وقضاء حق الميست المسلم كما هو قول صدقته  
 باختيار العبد بخلاف الوسائط في القسم الثالث وهكذا انقسام القبيح  
 فمن القبيح قبيح بعينه قبيح لا يحتمل السقوط كالشرك والزنا وقبيح بعينه قبيح  
 يقبل السقوط ككل الميسته ليسقط قبحه في المحضه وقبيح لغيره غير ملحق باهونه  
 لنفسه كصوم يوم العيد فانه قبيح لاجل كونه اعرضا عن ضيافته الله تعالى  
 وكالبيع وقت النداء فانه قبيح لاقتضائه الى فوات الجمعة واما القبيح لغيره الذي  
 هو ملحق بالقبيح بعينه لم اريانه في كلام القوم والجان مثاله الغضب فانه  
 انما حرم لتعلق حق الغير لكن هذه الوسائط مهددة وصار الغضب قبيحا بالذات  
 الامر المطابق لمجرد ادعاء القربينة الله على خصوص حسن المحسن  
 لنفسه او لغيره فتقوله محروجا حال كاشفة عن معنى الاطلاق ههنا هذا الامر للحسن  
 لنفسه يعني يقتضيه حسن المأمور به بعينه لا يقبل السقوط اهلا كما  
 اختاره شمس الاسماء السرخسي هذا النقل غير مطابق للاصل فان السرخسي قال  
 والاصح عندي ان مطلق الامر يثبت حسن المأمور به بعينه ولم يوجد في كتابه  
 اثر عدم قبوله السقوط او للحسن لضيرة كما في البدائع ظاهر العبارة يدل  
 على انه مختار صاحب البدائع وليس في كلامه ما يشعر بالاختيار حيث قال  
 لما اقتضت الامر الايجاب وهو على انواع الطلب اقتضت اكل انواع حسن  
 الشرع وهو كون المأمور به حسنا بعينه لا بدليل وهو اختيار شمس الائمة

وقيل بل لغير لثبوت اقتضاء انتبه لثبوت الحسن في المأمور به اقتضاء  
 اى ضرورة كون الامر حكما لا يامر بما لا يكون حسنا والضرورة انما تنقذ بعد  
 فثبت به اى بالاقتضاء الادنى الذي يكفي لدفع الضرورة وهو الحسن  
**الباب الثاني** من الابواب الاربعة من المقالة الثانية التي  
 في الاحكام من مقالات المبادئ في بيان الحكم وهو اى الحكم عندنا  
 اى عند اهل السنة والجماعة خطاب الله تعالى والخطاب توجييه الكلام  
 نحو الغير لا فهم قاله القاسمى عند في شرح المختصر وهذا مفهومه بحسب اصل  
 اللغة ثم نقل الى الكلام الموجب نحو الغير لا فهم وهو المراد به هنا اللهم اذ اريد بالحكم  
 المعنى المصدرى فيجمل الخطاب على المعنى الاصل كذا ذكر السيد في حاشيته  
 شرح المختصر وقال الفاضل القزوينى في حاشيته اقول ما سياتى في الشرح  
 اى شرح المختصر حيث قال الحكم كما علمت نفس خطاب الله تعالى فالواجب  
 نفس قوله افعلى بيا ثم تفسير الخطاب بالتوجيه لا بالكلام الموجب نحو الغير فلا حاجة  
 الى النقل لكن كون الخطاب كلاما لفظيا او نفسيا يقتضى ان يراد المعنى المنقول  
 اليه والاولى ان لا يرتكب النقل لانه خلاف الاصل بل حمل ارادة الكلام الموجب  
 منه على انه معنى مجازى له انتبه وذكر الاسنوى في شرح المنهاج ان الخطاب  
 هو التوجيه وخطاب الله توجيه ما افاد الى المستمع او من في حكمه لكن مرادهم هنا  
 بخطاب الله تعالى هو ما افاد وهو الكلام النفساني لانه الحكم الشرعى لا توجيه  
 ما افاد لان التوجيه ليس بحكم فالطلق المصدر واريد ما خطب به على سبيل المجاز  
 من باب انشاق لفظ المصدر على اسم المفعول انتبه قال الامدى في الاحكام

قوله خطاب الله تعالى  
 انما توجيه الكلام الموجب  
 ثم نقل الى الكلام النفساني  
 قدس سره حيث قال  
 حيث قال الخطاب توجييه  
 خطاب الله تعالى  
 افعلى بيا ثم تفسير الخطاب  
 بالتوجيه لا بالكلام  
 الموجب نحو الغير فلا حاجة  
 الى النقل لكن كون الخطاب  
 كلاما لفظيا او نفسيا  
 يقتضى ان يراد المعنى المنقول  
 اليه والاولى ان لا يرتكب  
 النقل لانه خلاف الاصل بل  
 حمل ارادة الكلام الموجب  
 منه على انه معنى مجازى له  
 انتبه وذكر الاسنوى في شرح  
 المنهاج ان الخطاب هو التوجيه  
 وخطاب الله توجيه ما افاد  
 الى المستمع او من في حكمه  
 لكن مرادهم هنا بخطاب  
 الله تعالى هو ما افاد وهو  
 الكلام النفساني لانه الحكم  
 الشرعى لا توجيه ما افاد لان  
 التوجيه ليس بحكم فالطلق  
 المصدر واريد ما خطب به على  
 سبيل المجاز من باب انشاق  
 لفظ المصدر على اسم المفعول  
 انتبه قال الامدى في الاحكام

الخطاب اللفظ المتواضع عليه المقصود به افهام من هو متبني لفهمه فاختار بلفظ  
 عن الحركات والاشارات المفهومة والمتواضع عليه عن الالفاظ المهمة والمقصود  
 به الافهام عن كلام لم يقصد به افهام المستمع فانه لا يسمى خطابا وبقوله من هو  
 متبني لفهمه عن الكلام لمن لا يفهم كالتائم والطاهر عدم اعتبار الفقيه الاخير كمنشئ  
 عنه شرح المختصر ولهذا يلام الشخص على خطابه لمن لا يفهم وبإضافته لخطابه  
 الى الله تعالى خرج خطاب من سواه من الملائكة والجن والنس او لا حكم الا  
 لله تعالى فان قيل اذا امر الرسول المكلف والسيد العبد وجب عليها الامام  
 فقد ثبت حكم الوجوب من غيره سبحانه فلا يصح ان لا حكم بالمعنى المقصود  
 الاحكام بحجاب بان ذلك الوجوب ايضا لا يحجب الله تعالى وامر بالانكشاف  
 عن الايجاب الذي هو الحكم المتعلق بفعل المكلف اى البالغ العاقل خروجه  
 ما ليس كذلك كالتقصص والامثال والآيات المتعلقة بصفات الله تعالى  
 وفي التقرير قيل الصحيح وفي شرح المختصر للقاسم رضي الله عنه في شرح السبكي  
 الا وضع لفعل المكلف مقام قول ابن السحاب وصدر الشريعة وغيرهما  
 بافعال المكلفين ليتناول بالايهم من احكام مخصوص الجنة صلى الله عليه وآله وسلم  
 وشهادته خيرية وصدره اقتضاء اى طلبا وهو اما طلب الفعل وطلب الترتيب  
 وكلمة واحدة منها اما متما او غيره او بتخيير اى اباحت ففهموا والله خلقكم  
 وما تعلمون ليس منه اى من الحكم فانه وان كان خطابا لله تعالى  
 المتعلق بفعل المكلف لكنه ليس فيه طلب الفعل ولا التخيير بل هو اخبار  
 بحال لهم وههنا اى في هذا الحكم المذكور الجائز اربعة الاول انه اى

الحكم المذكور لا ينعكس اى لا يكون جامعا فانه يخرج منه اى من الحكم المذكور  
 الاحكام الوضعية التي وضعها الشارع لبيان تعلق شئ بشئ يكونه سببا او شرطا او  
 ركنا او مانعا كالخطاب بان الدلو كسبب لوجوب الصلوة والطهارة شرط لهما  
 والقراءة ركن لهما والنجاسة مانعة عنها فمنهم اى من اصوليين من زاد  
 في هذا الحكم قييدا ووضعا فان الاحكام الوضعية كلها بوضع الشارع وتحصل  
 بجعله فان الدلو ك انما صار سببا لوجوب الصلوة بوضع الشارع له وجعله ايا  
 سببا له وعلى هذا القياس الشرط والركن والمانع قال ابن الهام في التحرير والاشارة  
 ودخل الوضعي في الجنس اذا اريد للاعم ويزداد او وضعا انتهى وذهب صدر  
 الشريعة في التوضيح الى ان الحق زيادة قيد الوضع وتعبه التقدير الى ان التلويح  
 ومنهم من لم يزد قيد وضعا فتارة يمنع خروجها اى خروج الاحكام  
 الوضعية من الحد وهو قول الامام الرازي فان الاقتضاء اعم من الاقتضاء  
 الصريح وهو الاقتضاء بدلا له واضحه كما يدل اقم الصلوة على اقتضاء اقامته  
 الصلوة والضمني وهو الاقتضاء الذي لا يكون صريحا وكذا الدلو ك اعم من  
 الصريح والضمني وفي الاحكام الوضعية اقتضاء وتخيير ضمنى اذ معنى جعل الدلو  
 سببا لوجوب الصلوة وجوبا لا يتيان بالصلوة عند الدلو ك معنى جعل  
 الطهارة شرطا للصلوة هو صحة الصلوة عند الطهارة وقس على هذا القياس في  
 التفسير شرح التحرير لان وضع السبب الاقتضاء للفعل عنده اى السبب فعنى  
 جعل الدلو ك سببا او دليلا للصلوة وجوبا لا يتيان بها عنده فرجع الى الاقتضاء  
 ومعنى جعل النجاسة مانعة من الصلوة حرمتها معها وجوازها دونها فرجع الى التخيير

قوله فان الاقتضاء  
 اى سببا ان لا يتيان  
 بل ان الاقتضاء كقوله  
 متضمن له فان سببا  
 انما لوجوب الصلوة  
 فوجه وجوب الصلوة  
 عند النجاسة وجوب  
 شرط الاقتضاء

١٥

على ما دام لان التقية  
 من تبيش شئ غير لائق  
 على الحكم الصريح وان  
 بنفس من مثل  
 قوله اعتبروا  
 منه له حكم لحد  
 لقاس

وعلى هذا القياس كما ذهب اليه فخر الدين الرازي في اختاره السبكي ومن شار الى  
 توجيهه بهذا القاضي عضد الدين وانما لفظة المصنف انتهى والمصنف ابن الهمام  
 صاحب التحرير ولما كان لقاتل ان يقول ان قصرا لله ورسوله علينا من الشرع  
 حجة والله على بيان الشرع فيكون والا على الاقتضاء الضمني فحلي تقديرهم لا اقتضاء  
 يلزم كونه حكما مع انهم لم يعده من الاحكام فلا يكون المحذور مانعا فاجاب عنه بقوله  
 والقصة من حيث هي قصة لا اقتضاء فيها يعني للقصة اعتبار ان اعتبارا  
 انها حكائية عما وقع فبهذا الاعتبار لا اقتضاء فيه اصلا وعدم عده من الاحكام  
 ايضا بهذا الاعتبار واعتبار انها واجبة الاعتبار الم يدل عليه دليل ما يقع  
 فهي بهذا الاعتبار حكم فالقاتل ان اراد القصة بالا اعتبار الاول فله وزم كونها  
 حكما ممنوع وان اراد القصة بالا اعتبار الثاني فقوله لم يعده من الاحكام ممنوع  
 وهذا هو ما خرد مما قال الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر من انه على ما قررنا  
 لا يرد النقض بالقصص بانها تتضمن قوله فعل كذا حتى يثاب ثوابهم او لا تفعل كذا  
 حتى لا يعاقب بعقابهم على لا في بعض الحواشي او دلالة القصة على فعل ولا تفعل  
 غير مسلم بل القصة خبر لا يدل الا على ثبوت مضمونها وانما يفهم فعل ولا تفعل من مثل  
 قوله اغتبروا وهو حكم لا محالة بخلاف سببية الزنا بوجوب الجلد فانه يدل على وجوب  
 الجلد عند الزنا فالفرق ظاهر انتهى وما في التحرير ان الوضع مقدم  
 عليه اسي على الاقتضاء فان الاقتضاء يفهم من السببية التي هي من جملة الوضع  
 فكيف يكون الوضع مندرجا في الاقتضاء او المتقدم لا يكون مندرجا في الموضع  
 فلا يصح القول بان الوضع مندرج في الاقتضاء الضمني لا يضر لصدق الاعم

قوله لا يضر فان  
 الاقتضاء الاعم  
 يصدق عليه  
 السببية مثلا وان  
 لم يصدق عليها  
 الاقتضاء الضمني  
 فالاعم لا يضر

٨٦

من الوضع بل  
 يوقف بـ  
 رحمه الله  
 شك

يعنى للاقتضاء معنيين الاول خاص والثاني عام وما هو موخر عن الوضع معنى  
 خاص ويقال له اقتضاء صيرجي وما هو شامل للوضع معنى عام شامل للاقتضاء  
 الصيرجي والاقتضاء الضمني والماخوذ في التعريف هو بالمعنى العام لا بالمعنى الضمني  
 وتارة يعنى كونها اى كون الاحكام الوضعية من المحدود اى من الحكم  
 فان لا يسمى الاحكام الوضعية حكما وان سمي غير فاعلم ولا مشاحة  
 اى لامضائقه في اصطلاح غيرنا على تسميتها حكما فعليه تغيير التعريف ولا يلزمنا  
 اصطلاح غيرنا قال المحلى في شرح جمع الجوامع اما خطاب الوضع الاى فليس من  
 الحكم المتعارف كما مشى عليه المصنف انتهى البحث الثاني من جانب المغزلة انه  
 الخطاب عندكم اى عند اهل السنة والجماعة اى الكلام النفسى يعنى  
 بالخطاب بهنا الكلام النفسى القايم بذات الله تعالى ليس من جنس الحرف والصوت  
 لا الكلام اللفظى الدال عليه وهو قد يسمى كسائر صفات الله تعالى والحكم حادث  
 لثبوت النفس في الاحكام والناسخ لاحماله كان معدوما فيقال حرم شرب الخمر  
 بعد ان لم يكن حراما وما ثبت قدامه امتنع عدمه فما لم يمتنع عدمه كما حكم  
 لم يثبت قدامه فهو حادث فالحكم اذن مبني للخطاب فلا يصح تعريف الحكم بالخطاب  
 والجواب انا لانسلم ان الحكم حادث بل نقول ان الحادث هو التعلق اى تعلق  
 الحكم بالعبث وانما ورد النسخ على الحكم باعتبار التعلق لا باعتبار نفسه والمعرف  
 هو الحكم باعتبار نفسه وهو قد يميز اذ لم يثبت بذاته تعالى كالمخطاب فصح تعريفه  
 بالخطاب فافهم البحث الثالث ان حكم منقوض باحكام افعال الصبي  
 من مندابة صلواته وصحة بيعه عند اذن الولي كما هو مذمونا وجوب



الحقوق المالية في ذمته كضمان ما تلغه الصبي من مال الغير ولا تتم ادائه  
 على الولي واجيب بانه اى الشان لا خطاب للصبي وانما الخطاب للولي  
 المقرين اى تخيير الولي الصبي على الاعمال فمضى كون صلوة مندوبة ان لو  
 ماور بان يحرمه على الصلوة ويأمره بها لقوله عليه الصلوة والسلام مرسوم بالصلوة  
 وهم ابنا سبح وله اى للولي الثواب اى ثواب التخيير وعليه اى على الولي  
 الاداء اى اداء الحقوق من مال الصبي فعنه وجوب ضمان ما تلغه الصبي عليه  
 وجوب اداء ضمان ما تلغه الصبي من مال الصبي على الولي والصحة امر عطف  
 يعرف بالعقل ليس من الاحكام الشرعية لانها تنفذ بالمطابقة اى يكون المالك  
 به موافقا لما ورد به الشرع وهو امر يعرف بالعقل لكون الشخص مصليا او تاركا للصلوة  
 فادعوت حقيقة البيع من الشرع يعرف صدق وفساده بالعقل وفيه ما فيه  
 اشارة الى ما قيل من ان صلوة مما يشاب هو به ولا يعاقب على تركه فكيف لا يكون  
 منه وبالكن الفاضل القرباء في حاشية شرح المختصر اجاب عنه حيث قال انه  
 ممنوع بل الثواب انما هو للولي عند المعروف فماتل انتهى ولعل في قوله فماتل  
 اشارة الى ان القول بانه لا ثواب للصبي اصلا يعيد غاية البعد كيف ويلزم ان  
 تكون صلوة الصبي الذي لا ولي له لغوا واجب عنه في التقرير شرح التحرير بانه ترتيب  
 الثواب له اى للصبي على فعلها على وجه ظاهر فانه ليس من لوازم التكليف بل انه  
 من فضله تعالى ان لا يضيع اجر من عمل الله والجن في قوله فيه ما فيه  
 اشارة الى ان تعلق الحق بمال الصبي او ذمته حكم شرعي واداء الولي حكم آخر  
 مغاير له مرتب عليه واجاب عنه الفتاوى في التاويل واقتفاء الميرزا جان في

قوله وفيه ما فيه اشارة  
 الى ما قيل ان صلوة الصبي  
 مما يشاب هو به ولا يعاقب  
 على تركه فكيف لا يكون  
 منه وبالكن الفاضل القرباء  
 في حاشية شرح المختصر  
 اجاب عنه حيث قال انه  
 ممنوع بل الثواب انما هو  
 للولي عند المعروف فماتل  
 انتهى ولعل في قوله فماتل  
 اشارة الى ان القول بانه  
 لا ثواب للصبي اصلا يعيد  
 غاية البعد كيف ويلزم ان  
 تكون صلوة الصبي الذي لا  
 ولي له لغوا واجب عنه في  
 التقرير شرح التحرير بانه  
 ترتيب

٨٨

لا ولي له لغوا واجب عنه  
 ان يقال ان ترتيب  
 الثواب ليس بواجب  
 على التكليف بل جرى  
 عادة تعالى ان لا يضيع  
 اجر من عمل الله

حاشية شرح المختصر بان من عرف الحكم بهذا التعريف لا يرد الاعتراض عليه فانه  
 مصرح بان لا حكم بالنسبة الى الصبي الا وجوبه واما الحق من بانه وذلك على  
 الولي وايضا فيلةشارة الى ان الصفة نوعان مقابل البطلان ومقابل الفساد و  
 ما ذكرتم مقابل البطلان وسلمنا انه امر عقلي لكنها ليست مما نحن فيه والمراد في  
 كون بيع الصبي صحيحا الصفة التي هي مقابل الفساد ولا نسلم انه امر عقلي بل هو امر  
 شرعي البحث الرابع انه اى الشان يخرج عن حد الحكم ما ثبتت اى  
 الاحكام التي تثبت بالاصول الثلاثة غير الكتاب من السنة والاجماع  
 القياس فانها ليست بخطاب الله تعالى بل خطاب الرسول او خطاب المجتهدين  
 من امته صلى الله عليه وآله وسلم والجواب عن البحث الرابع انه اى الاصول الثلاثة  
 كما شقفة عن الخطاب اى خطاب الله تعالى ومعرفة له وهذا معنى كونها اوله الا  
 فالثابت بها اى بالاصول الثلاثة ثابت به اى بالخطاب ولما كان القائل  
 ان يقول ان نظم القرآن ايضا كاشف عن الكلام النفس فعد الثمثة من الكوا  
 دون نظم القرآن تحكم محض وعده كاشفا يترجم ان يكون هو اصلا ايضا كما  
 كانت الكواشف الثمثة اصولا ومنه تكون الاصول خمسة اربعة اجاب عنه  
 بقوله واما علام عد نظم القرآن منه اى من الكاشف مع انه اى  
 نظم القرآن كاشف عن الكلام النفس فلان الدال اى الكلام اللفظي الذي هو  
 نظم القرآن كانه المدلول اى كانه عين الكلام النفس والكاشف يكون متائرا  
 لما هو كاشف له ولما كان يريد ان عد السنة والاجماع من الكواشف فالحق  
 لما ذكره بعض الحنفية من ان القياس منظر بخلاف السنة والاجماع دفعه بقوله

قوله الكتاب  
 والاجماع والقياس  
 ليس بخطاب الله تعالى  
 من خطاب الرسول  
 عليه السلام





الطلب للفعل والحكم التحريم النكاح ذلك الطلب للكف او ثبت الطلب  
 المجازم بظني اے بدليل فيه شبهة فلا يجاب فالحكم الايجاب النكاح ذلك  
 الطلب للفعل والحكم كراهة التحريم النكاح ذلك الطلب للكف  
 ويشاركانهما اے يشارك الايجاب وكراهة التحريم الافتراض والتحريم  
 في استحقاق العقاب بالترك اے يشارك الايجاب الافتراض في الاستحقاق  
 العقاب ترك فعلها ويشارك كراهة التحريم التحريم في استحقاق العقاب ترك  
 الكف يعني لافرق بين الفرض والواجب في استحقاق العقاب ترك  
 فعلها وكذلك لافرق بين الحرام والمكروه تحريما في استحقاق العقاب  
 ترك الكف عنهما ومن ههنا اے من اجل مشاكاة الواجب الافتراض  
 في استحقاق العقاب ترك الفعل ومشاركة المكروه تحريما الحرام في  
 استحقاق العقاب ترك الكف قال محمد بن كل مكره حرام فيجوز  
 في لفظ الحرام ما راد في استحقاق العقاب ترك الكف للقطع بان محمدا  
 لا يكفر حامدا للوجوب والمكروه تحريما كما يكفر حامدا للفرض والحرام والحقيقة  
 من الكلام المجاز منه ما فلا اے ابو حنيفة وابو يوسف انه اى المكروه  
 الى الحرمان اقرب منه الى الحل لا عين الحرام لان المكروه ما ثبت  
 بدليل ظني والحرام ما ثبت بدليل قطعي وبينهما فرق فالشراعية لفظ لا  
 لان قول محمد حمول على التبرز وقول الشافعيين حمول على التخيبة هذا اى  
 تحذرا واحفظه ولما كان في كلام الاصوليين وبهم التذاف بانهم قسموا  
 الحكم مرة الى الايجاب والتحريم ومرة الى الوجوب والحكمة اشار المصنف





حقيقة قال السيد بعد ذكر الايراد المذكور وجوابه في حاشيته شرح المنقح  
 وبهذا الجواب المذكور يجب ايضا عما قيل ان الاحجاب من مقولة  
 الفعل والوجوب من مقولة الانفعال والمقولات متباينة بالذات فكيف  
 يصح القول بالاتحاد بين الداخلين تحت المقولتين بان دخول شيء تحت المقولتين  
 باعتبارين مختلفين بانزاع دعوى امتناع صدق المقولات على شيء  
 باعتبار ذات شئى اى مختلفة محل مناقشة انتهى قول السيد ولما  
 كان يريد ان الشيخ صرح بان المقولات متباينة بالذات فلا تصادق على  
 واحد ولو باعتبارات مختلفة بل مصداقيهما مختلفة بالذات فلا مناقشة في  
 دعوى الامتناع فاراد دفعه بقوله اقول الحاصل ان تصادق المقولات  
 الحقيقية لم يلزم ههنا فان الخطاب بالنفس الذى هو الكلام النفس امر واحد  
 من مقولة الكيف عندهم وليس بفعل ولا انفعال حقيقة الا بالا اعتبار فصيحة  
 عليه باعتبار انشابه الى الحكم الفاعل فعل اى سببية تاثيرية وباعتبار انشابه  
 الى الفعل المفعول انفعال اى سببية تاثيرية وذكره مولانا لفظ الملة والدين  
 فى شرح هذا الكتاب ان الفعل والانفعال لهما معنيان الاول التاثير مطلقا  
 والتاثير كذلك وهما من المقولات والثاني التاثير المتجه شيئا فشيئا والتاثير  
 كذلك كما فى افادة النار سخارة فى الماء وهما من المقولات فلا يجب فعل  
 بالمعنى الاول وكذا الوجوب انفعال بالمعنى الاول فلا يجب والوجوب  
 ليسا من مقولة الفعل والانفعال حقيقة بل محاروا واعتبارا وتصادق  
 المقولات الاعتبارية باعتبارات مختلفة ليس بممتنع فلا يرد

قول تصادق المقولات  
 لان الخطاب بالنفس الذى  
 هو الكلام النفس امر واحد  
 الكيف عندهم وليس بفعل  
 ولا انفعال حقيقة  
 الا باعتبار ٢ من  
 له ٩



فصل في بيان  
الاصطلاح

ما قيل في حاشية شرح المختصر لميرزا جان بعد ذكر قول السيد رحمه الله  
 حاصله ان الشيخ الرئيس في الشفاء صرح بان المقولات متباينة  
 فلا تنصاه فان ولو بالاعتبار فان مراد الشيخ من المقولات المقولات  
 الحقيقية لا الاعتبارية وكذلك لا يرد ما نقله ميرزا جان في الحاشية المذكورة  
 عن حاشية شرح المطالع للسيد رحمه الله تعالى حيث قال وذكر قد مر  
 في حاشية المطالع المقولات متباينة بالضرورة فلا يندرج ما تصدق عليه  
 احدهما فيما تصدق عليه الاخرى والاتصافت عليه المقولتان معا بل الاولى  
 في الجواب ان يقال من قال بان الوجوب هو نفس الایجاب والتصاف الفعل  
 لا من حيث قيامه بالفعل بل من قبيل التصاف الشيء بحال متعلقة ولهذا  
 قال بعض الاصوليين معنى قولهم الفعل واجب انه ذو وجوب لا ان الوجوب  
 قائم به كيف ليسلم ان الوجوب من مقولة الانفعال او الكيف على ان يكون  
 الایجاب من مقولة الفعل غلط لان المراد منه ليس هو التأثير لانهم جعلوه  
 من قبيل الصفات لانه من قبيل قسام الكلام النفس عندهم فلا اعتراض  
 غلط في غلط ولا يحتاج في دفعه الى منع المقدمة الضرورية انتهى ولما فرغ  
 رحمه الله عن تقسيم الحكم التكليفي الذي هو الخطاب التكليفي شرع في تقسيم الحكم  
 الذي هو الخطاب الوضع فقال ثم خطاب الوضع اس خطاب الله المتعلق  
 بفعل المكلف بغير اقتضاء وتخيير الذم وضعه الله لبيان تعلق شيء بشيى اصنافا  
 منها اى من اصناف الحكم على الوصف اى وصف الشيء بالسيدية  
 اى بكونه سببا لحكم والسبب في الاصطلاح هو الوصف المنضبط الذي دل

السبع عند  
 ان كونه معرفاً لثبوت حكم شرعي وهي اسه السببية بالاستقرار  
 لغيره بان وقتية منسوبة الى الوقت كالدلوكة اى ميلان الشمس وقت الزوال  
 لوجوب الصلوة فان سببية الدلوكة لوجوب الصلوة وقتية لقوله تعالى  
 اقم الصلوة لدلوكة الشمس ومعنوية منسوبة الى المعنى الذى غير الوقت  
 كالا سكار للتخدير لقوله عليه الصلوة والسلام كل مسكر حرام رواد مسلم وغيره  
 ومنها اى من اصناف خطاب الوضع الحكم بكونه اى بكون الوصف  
 مانعاً وهو ايضا نوعان فانه اما ان يكون مانعاً للحكم لا للسبب بكون السبب  
 موجوداً لكن لا يترتب عليه الحكم المسبب لمانع يمنع ترتب الحكم كالا بوة اى  
 كون الشخص اما بشخص فى القصاص فانه اذا قتل الاب ابنه لا يحكم بالقصاص  
 مع وجود سبب القصاص وهو القتل ظاهراً فالابوة منعت حكم القصاص  
 مع وجود سببه او يكون مانعاً للسبب اى سببه السبب كالدين فى الزكوة  
 فالدين منع المال البالى للخصم الذى هو سبب لوجوب الزكوة عن كونه  
 سبباً لوجوب الزكوة فالمديون المالك للخصم لا يجب عليه الزكوة ومنها  
 اى من اصناف خطاب الوضع الحكم بكونه اى بكون الوصف شرطاً  
 والشرط ما يكون عدمه مانعاً عن الشيء وهو ايضا نوعان فانه اما ان يكون  
 شرطاً للحكم كالقدرة للتسليم اى لتسليم المبيع للمشتري للبائع اى لصحة  
 البيع التى هى حكم فان القدرة شرط لصحة البيع وجوازه او يكون شرطاً للسبب  
 كالطهارة فى الصلوة فانها شرطت فى الصلوة لاجل سبب الصلوة  
 وسببها اى سبب الصلوة تعظيم البادى تعالى والتعظيم لفقد البادى

ابن كراهة  
 قوله في جميع وقت  
 لا يدخل الواجب  
 الموسع والقاضي  
 قوله ابو جابر  
 الموسع والكفاية  
 واحتق انه لا حاجة  
 الى احد الا ان  
 انتبه من ترك  
 سببا للعقاب

الطهارة هذا اى تخرها واحفظه ولا ان بعد الفراغ عن تقسيم الحكم بشرع  
 في بيان مسائل الاحكام التي هي من المبادئ ولنقدم عليها اى  
 على المسائل تصريف الواجب وهو اى الواجب ما استحق العقاب  
 تاركه في الجملة وزاد ابن الساجي المنقصر قوله في جميع وقت لا دخل  
 الواجب الموسع والقاضي ابو بكر الباقلاني قوله بوجه ما حيث قال في  
 حد الواجب ما يد م تاركه شرعا بوجه ما انتبه لا دخل الواجب الموسع و  
 واجب الكفاية والواجب الخير والحق انه لا حاجة الى احد هما لان انتبه من  
 تركه سببا للعقاب في الجملة كاف كما اشار اليه القاضي عضد ورواين احبا  
 على نراو القاضي ابو بكر بعد الطرد فتعقبه القاضي عضد في شرح المنقصر  
 باثبات الطرد واستقار الالبى بكر استحقاق عقليا عند حسنة فان احسن  
 والقيح عقليان عندهم وحسن استحقاق الثواب والقبح استحقاق العقاب  
 او استحقاقا عا ديا عند الاشاعة فان عندهم لا استحقاق للمعبد الا بعقبا  
 ان العادة الالهية جبرت بان توصل الفاعل الى الثواب وتوصل التارك العقاب  
 ولما كان يرد انه اذا كان ترك الواجب موجبا لاستحقاق العقاب يلزم  
 عدم تخلف العقاب من التارك ولا يمكن الخلاص عنه فيلزم ان لا تنفع التوبة  
 والشفاعة مع انها نافعان فاجاب عنه بان تخلف العقاب عن التارك لا ينفع  
 والسؤال ان العفو من الكرم الالهى لا ينافى في استحقاقه وقبيل في تعريف التوبة  
 لدفع ما يرد على تعريف الواجب بما يعاقب تاركه من خروج الواجب الموعود  
 من تركه مما اوعد به العقاب على تركه فيصير جارا للوعيد بالاعتقالات

كاف فتأمل قيل  
 بيننا نظر لانه ان ارد  
 بان ترك عدم  
 فهو غير منفذ ولا يكون  
 سببا للعقاب  
 ان اريد الكلف  
 فكلية الماترك الواجب  
 لا كلف لنفسه عنه  
 ٩٤  
 اقول لا سلم ان  
 التوبة والى يكون  
 سببا للعقاب و  
 سببا لتحقيقه في  
 مستحق ان لا يعقبا  
 الا بالانقضاء في وقت  
 او بعد وقت

على من تركه ولما زود التعريف ابن الحارث في المختصر بان ما يروى على ذلك  
 التعريف غير متفق من هذا التعريف ايضا له صدق ايضا والله تعالى في كلام  
 العقاب على الترك فيخرج عن هذا التعريف ايضا الواجب المعفو عن تركه ثم  
 التفت راني في شرح الشرح الى جوابه بانه قد ذهب بعض المتكلمين الى ان الخلف  
 في الوعيد جائز دون الوعد انتهى وصرح المصنف رحمه الله تعالى بقوله  
 ولا يخرج عن هذا التعريف العفو اسه الواجب المعفو عن تركه فان  
 الخلف في الوعيد جائز لا ممتنع دون الوعد فان الخلف فيه ممتنع  
 غير جائز وهذا الجواب بما قاله السيد رحمه الله تعالى في حاشيته  
 شرح المختصر بان ايضا الله تعالى في قوله عن كون ما يروى في الاخره  
 خبر من الله تعالى فهو صادق قطعا والخلف يستلزم عدم الصدق فيكون  
 تجويز الخلف باطلا البته ولما اعتذر عنه الفاضل ميرزا جان في حاشيته شرح  
 المختصر بقوله يمكن ان يقال الايضا وليس خبر اهل النشار والمقصود منه الاذار  
 والتجويز وعدم جواز الخلف في الوعد ليس لانه كذب بل لخصوصية كونه  
 وعدا يجب الوفاء به بل انتهى روه المصنف رحمه الله تعالى بقوله وتجويز  
 كونه انشاء للتجويز كما قيل في حاشيته شرح المختصر لميرزا جان  
 عدول عن الحقيقة بلا موجب يقتضيه فان الآيات لم تعد حقيقة  
 الاخبار والانشاء معنى محاذي لها على ان مثله امي مثل هذا التجويز  
 يحذر في الوعد ايضا ان يقال ان الآيات الدالة على الوعد انشائية  
 لا شرطية فيجوز الخلف فيه ايضا فيمنعها بما يروى في حاشيته

لو كنتم كونه انذار للتخويف لكان على ان لا عذاب في الواقع فان العذاب الواقع  
 في النصوص الواردة انما هو التخويف والتمديد دون الواتية فبالا  
 العفو مطلقا لان العفو التجاوز عن سبب الحق المواخذة وعلى هذا ليس <sup>المؤخذ</sup>  
 موعودة فلا تجاوز فلا عفو والكلام كان في خدو حقه اى العفو بعد  
 التسليم وجوده لا اى العفو واذا لم يتم الاعتذار عن الرد بالجهل المذكور  
 فلا بد ان يقال في الجواب ان الكافي في كلامه تعالى مقتضى <sup>بعض</sup>  
 العفو على ما ذكره الفاضل ميرزا جان في حاشيته شرح المختصر حيث قال  
 اقول ههنا بحث لان الابداء بالعقاب في كلامه تعالى على ما ذهب من قال  
 بالعفو مقتضى عدم العفو وبعد تم التوبة عند الكل ولا يلزم الكذب على اى حال  
 ورجح لا يلزم الكذب في الابداء على تقدير العفو فلا نقض على هذا التفسير  
 فلا يخرج عن حد الواجب الواجب المصغر عن تركه فانه او عد بالعقاب  
 على تركه وعدم العقاب على تركه للعفو اذا الابداء في كلامه مقتضى عدم العفو  
 فلا يلزم الكذب في الابداء بعدم العقاب على تقدير العفو مستلذا <sup>لوا</sup>  
 على الكفاية هو الواجب الذي تفرغ ذمته اكل منه فبعض المكلفين وذكر  
 الا بهر في حاشيته شرح المختصر قال بعض الفقهاء الواجب بالكفاية  
 ما يحصل المقصود من شريعته بغير حصوله كما يجهل وان المقصود التي شرع <sup>لها</sup>  
 لهدى حفظ الدين باذلال اعدائه تحصل بجهاد من اعدائه صادرا من اى  
 بعض انتهى واجب على الكل اى كل واحد وهو قول الجمهور مقتضى كلام  
 الامام في الاحكام ومختار الشيخ في العبد بين السب كما ذكره ابنه التاج <sup>سب</sup>

قوله لو كنتم كونه انذار للتخويف  
 انذار للتخويف لان  
 لا تجاوز فلا عفو  
 فخرج الجواب عن كل ما كان  
 المستحب فان كل ما كان  
 يخرج ان يكون مستحب  
 بالرجوع الى قوله تعالى

٩٩

قوله لو كنتم كونه انذار للتخويف  
 ان الواجب على اى حال  
 حيث هو ذموا كان على كل حال  
 لكان مستلذا على اى حال  
 للطلب ومنه ان الواجب  
 هو ما يحصل المقصود من شريعته  
 على اى حال بخلاف الواجب  
 منه الواجب على كل واحد  
 وانما الواجب على كل واحد  
 بالعرض ودفعة واحدة

قلنا لا يلزم الشيخ

في جميع الجوامع ومختار ابن الحاسب في اصوله وابن الهمام في التحرير وفي تفسير الكل  
 بكواحد اخترازا عن الكل المجموع إشارة الى رد ما ذهب اليه بعضهم من ان الوجوب  
 على الجميع من حيث هو وليسقط الواجب الكفا في اوجوبه عن الكل بفعل  
 البعض كصلوة الجنائز ولما كان يرد على الوجوب على كل واحد والسقوط  
 بفعل البعض ان استقامه عن الباقيين رفع للطلب بعد تحقق الطلب فيكون  
 نسخا فيقتصر الى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ اذ النسخ مع عدم الخطاب  
 الجديد باطل فلا يسقط عن الباقيين دفعه بقوله ولا يلزم النسخ لان سقوط  
 الآخر قبل الاداء قد يكون بقول رافع للحكم وهو نسخ وقد يكون لا نسخا  
 علة الوجوب كاخترام الميتة مثلا فانه يحصل بفعل البعض فلهذا ينسب السقوط  
 الى فعل البعض وهذا السقوط ليس للنسخ وايضا يجوز ان ينصب الشارع  
 المارة على سقوط الواجب من غير نسخ اى من غير رفع للحكم بالكتابة حتى لو  
 وقت ذلك الواجب تحقق الواجب بدون خطاب جديد ولا يراود دفعه  
 ذكرهما التفاتا الى في شرح الشرح والفاضل ميزاجان في حاشيته على شرح  
 المختصر وضع العلوي في حاشيته شرح الشرح ما ذكره في دفعه ثانيا  
 وقيل الواجب على الكفاية واجب على البعض وهو يقتضى كلام الامام  
 في الحصول ومختار التاج السبكي في جميع الجوامع وبه جزم البيضاوي  
 في المنهاج ثم انتقل في هذا البعض فتبيل هو مبهم قال السبكي في جميع الجوامع  
 وانتشار البعض مبهم انتهى فتبيل مبين عند المنكر عندنا الدليل لنا  
 على ان اخترازا من الوجوب على كل واحد انتم الكل بتركه اى بترك الواجب





بالاتفاق فكله الا بهام الاول لا يصلح مانعا عن الوجوب فيجوز الايجاب على  
 بعض مبهم في الواجب الكفائي حاصله قياس الواجب على الكفاية على  
 الواجب النجبر قلنا في الجواب بان قياس الواجب الكفائي على الواجب  
 النجبر بقياس الابهام في المكلف على الابهام في المكلف به قياس مع الفارق  
 فان الواجب النجبر بالابهام في المكلف يستلزم تأثيم المعين ترك المبهم  
 والواجب الكفائي بالابهام في المكلف يستلزم تأثيم المبهم ترك المعين  
 وتأثيم المعين ترك المبهم معقول وتأثيم المبهم ترك المعين غير معقول  
 فالابهام المكلف مانع دون ابهام المكلف قبيح في شرح الشرح  
 للعلامة التفتازاني في رد المحتار الجواب ان لزوم تأثيم المبهم انما يصلح لو كان  
 مذهب القائلين بالوجوب على البعض اثم البعض المبهم ترك الواجب على  
 الكفاية وليس كذلك بل مذهبهم اثم الكل اسي الجميع بسبب ترك  
 البعض على ما يدل عليه قولهم ان اثم الجميع باتفاق فلا يلزم تأثيم المبهم في  
 الواجب الكفائي قلنا في الجواب عن الرد المذكور اتباعا لما ذكره الابهام  
 في حاشية شرح المحقق والفاضل القرا باشي في حاشية شرح المحقق ايضا  
 ترك البعض يقتضي او لا وبالذات اثم البعض والكان ترك البعض من  
 حيث الابهام والانتشار يؤول الى ترك الكل فيرجع الى اثم الجميع ثانيا  
 وبالعرض بواسطة وجود ترك البعض في ترك الجميع وعدم اولوية البعض  
 دون البعض فيلزم تأثيم المبهم او لا وبالذات وهو غير معقول بخلاف  
 تأثيم المعين ترك الواحد الغير المعين او لا بالذات فانه معقول اقول

لدفع ما قلنا في الجواب عن الرد اننا لا نسلم ان تاشيتم المبهمة مطلقا بغير معقول بل  
 الغير المعقول تاشيتم المبهمة من حيث انه مبهم وانما يلزم ههنا تاشيتم المبهمة بتاشيتم فرد  
 معين منه وهو الكل لان مراد القائلين بالوجوب على البعض المبهمة البعض  
 المبهمة بالتشمل البعض فقط والبعض مع غيره وهو الكل لا البعض فقط فيكون  
 الكل من فرد البعض المبهمة فان الكل اذا اتوا به اى يذ لك الوجوب  
 اتوا بهما وجب عليهم اتفاقا بين القائلين بالوجوب على الكل والقائلين  
 بالوجوب على البعض فاشم الكل فرد من اشم البعض كما ان اتيان الكل كان فردا  
 من اتيان البعض وهذا الخوض تاشيتم المبهمة وهو تاشيتم المبهمة بتاشيتم فرد معين منه وهو  
 معقول البتة لانه اى هذا الخوض التاشيتم لا ينافى التحصيل اى تحصيل المبهمة المبهمة  
 الغير الجامع للكل اى من حيث انه مبهم بغير معقول بالتاشيتم وتاشيتم المبهمة كذا غير  
 لازم ههنا فتفكر بعد اشار الى ان الوجوب على البعض المبهمة انما يوجب تاشيتم البعض المبهمة  
 لا تاشيتم فرد معين من ذلك البعض المبهمة وهو يدعى الاستحالة وقالوا  
 في الاستدلال ثالثا بان التفقة والانداز واجبان على الكفاية وصرح  
 بوجوبهما على طائفة غير معينة من الفرق في كتاب الله تعالى قال الله تعالى  
 لولا نفر على كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين وينبذوا اقوامهم  
 اذا رجعوا اليهم اى لما خرج من كل جماعة عظيمة جماعة صغيرة ليتفقهوا  
 الدين وينبذوا اقوامهم بعد التفقة اذا رجعوا اليهم اما الوجوب فمستفاد من  
 الداخلة على الماضي الدال على التنديم واللوم وانما انه على طائفة غير معينة  
 فظاهر كذا ذكر السعيد في حاشيته شرح المختصر قلنا في الجواب عن هذا الاستدلال

بان قول الله تعالى ما دل بالسقوط للوجوب على الجميع بفعل البعض فيقال  
 ان فعل الطائفة من الفرق مسقط للوجوب عن الجميع فلا يدل قوله تعالى على الوجوب  
 على البعض بل السقوط عن الجميع بفعل البعض جميعا بين الأدلة المشبهة لا يجوز  
 على الجميع وبين هذا قد دل دليلنا على الوجوب على الجميع وأيضا دل قوله  
 عليه السلام طلب العلم قرينة على كل مسلم وسنة على جميع النعمة على الجميع  
 وان لم ياول قوله تعالى يلزم الغاء بعض الأدلة بالكيفية والجميع اولى من  
 الغاء دليل بالكيفية ثم قال الشيخ ابن الهائم في التصريح بالشكل الوجوب  
 على البعض بدليل السقوط بفعل البعض بسقوط صاوة الجنادة التي هي اجبة  
 على الكفاية كما صرح به غيره واحد من الخفائية والشافعية وحكموا بالاجماع عليه  
 كما في التقرير بفعل الصبي العاقل يصح ان يصح الصبي العاقل صاوة الجنادة  
 تسقط عن الباقيين كما هو اى السقوط الاصح عن الشافعية وذكر ابن  
 امير الحاج في التقرير ولا يخضر في هذا منقول فيما وقفنا عليه من كتب المذاهب  
 وانما ظاهر اصوله عدم السقوط كما هو غير خلاف انتهى مع انه لا وجوب عليه  
 اى على الصبي العاقل ولا انتفاء علمه الوجوب ولا نسخ بهنا ولا يسقط الواجب  
 الا باوا من وجب عليه او بانتفاء علمه الوجوب او النسخ فكيف السقوط اقول  
 في اجواب عن الاشكال انه لا اشكال فان ذلك السقوط كسقوط الامين  
 الواجب على الدين بآداء المقترض اى المحسن مع انه لا وجوب لاو الدين  
 على المتبرع حاصله انه ربما يكون المقترض من سببها شئ خرج في الوجوه فافاد  
 وجه باو من لا وجوب عليه لبيق الوجوب لمحصل المقصود كما في حقوق العباد

من سقوط المدين الواجب على المديون بأداء المتبرع أو المقصود كان من شأنه  
إلى الدائن وقد وجد بأداء المتبرع فسقط الوجوب عن فئة المديون لحصول  
المقصود قال ابن الهمام في التحرير والحوار بتقديم يعني الجواب عن هذا الإشكال  
بما تقدم من أن المقصود الفعل وقد وجد فأنسبه المصنف إلى نفسه أشار إليه  
ابن الهمام في التحرير مسند علماء الإيجاب أمر من أمور معلومة صحيحة مما لا يخفى  
الفقهاء والأشاعرة كالإمامي وابن الحارث هذا لفظ التقرير وذكره الاستاذ في  
شرح المنهاج بما نصه هذا نقلة الإمام في المحصول عن الفقهاء فقط ولم ينقل عن  
الاصوليين تضمنها بما وافقتهم ولا مخالفتهم بل ظاهراً كلامه المخالفة لانه البطلان  
ما استدلوا به وكذلك فعل صاحب الحاصل والتحصيل نعم نقلة الإمام عن الفقهاء  
والأشاعرة وأرضاء واختاره أيضاً ابن الحارث انتهى وفي قوله جميع اشعار  
بان من قال بالجميع أو البعض المعين نسب إلى عدم صحة الإيجاب <sup>أمر من</sup>  
معلومة كذا في الفتاوى في شرح الشرح وهو أي ذلك الأمر الواجب  
المختص اصطلاحاً شخصاً الكفاية في كفارة اليمين في قوله تعالى تكفارة  
عشرة مساكين من أوسط ثلثهم أو كسوتهم أو تحرير رقبة فهذه الإيجاب  
أحد الأمور الثلاثة من الإطعام والكسوة والتحرير بخلاف باقي الكفارات لأنها مشتركة  
وليس فعل واحد منها موكولاً إلى اختيار المكلف كذا ذكر الأبرسي في شتيبة شرح <sup>المختص</sup>  
وقيل أن الإيجاب أمر من أمور معلومة غير صحيح وكل ما يري فيه ذلك فهو الإيجاب  
بالجميع انتهى جميع الأمور ويستتبع وجوبها في بعض البعض كما أن الواجب  
الكفائي واجب على الكل ويسقط عن الباقيين بفعل البعض فلم يأتى المكلف

بالجميع اى جميع الامور الواجبة ليستحق ثواب ولو ترك الجميع  
 اثم من ترك واجبات اقول ذلك اى القول بانه ايجاب بالجميع  
 فخرج جواز اجتماع الجميع وقد لا يجوز اجتماع الجميع كمنصب  
 احد المستعدين للمامة الكبرى فانه واجب مخير على المخلق ونصب الكل  
 حرام فكيف يستحق الا فى الكل ثواب واجبات بل يستحق الاثم قال قول  
 بانه ايجاب بالجميع مع التفرع باطل ثم لهذا الاحتمال اى احتمال لايجاب  
 بالجميع وان نسبة صاحب المنهاج الى المعترلة وابن الحاجب لمختص وابن  
 امير الحاج فى التقرير الى بعضهم لكنه مما لم يشتهر فانه مذموم غير مشهور  
 من المعترلة واما المشاهير منهم فيدعون الوجوب على الجميع بمعنى انه لا يجوز الاخلال  
 بكل واحد فاعل يخرج عن عبادة التكليف ولا يثاب ولا يعاقب الا على فعل  
 واجب واحد وتركه كما فسر وجوب الجميع الواكعين به كذا ذكره الفاضل ميرزا جان  
 فى حاشيته شرح المختصر وذكر العلامة القفاز فى شرح الشرح والطحاوى  
 المعترلة القول بانه يقتضى وجوب الجميع على التخيير وفسره الواكعين اى البصريين  
 من المعترلة بانه لا يجوز الاخلال بجميعها ولا يجب الاثبات به ولا يكلف ان يجتنب  
 اياها كان وهو عينه مذموم الفقهاء لكنه بيا فى ما ذهب اليه بعض المعترلة من  
 يثاب ويعاقب على كل واحد ولو اتي بواحد سقط عنه الباقي بناء على ان الواجب  
 قد يسقط بدون الاداء والى ان كان جمهورهم على خلاف ذلك قال الامام اى لم يخرج  
 فى البرهان ان ابا هاشم اى من المعترلة قد اعترف بان تارك اتصال الكفاية لا يثم  
 اثم من ترك الواجبات ومن اتي بها جميعها لم يثب ثواب واجبات لوقوع التثاقل

قوله اى لا يقال  
 قد نسب هذا القول  
 الى بعض المعترلة لكن  
 المشايخ منهم يرون  
 ان الواجب بالجميع  
 يقتضى انه لا يجوز  
 الاخلال بالكل وانما  
 فعله يخرج عن التكليف

١٠٦

والاثاب والعقاب  
 الا على فعل واجب  
 واحد وتركه  
 راجع الى  
 تحكيم

بواحدة وقيل ليس بواجب الجميع ولا واحد منهم من الامور بل هو واحد مطلق  
 عندنا ومعين عندنا تعالى وهو اى التعيين بالفعل يعنى ذاتي المكلف  
 بواحد من الامور فلهذا اتي بواجب عليه عندنا لانه فيختلف الواجب بالنسبة  
 الى المكلفين باختلاف افعالهم فمن اتي بالاطعام والكسوة فهو الواجب عليه من استغنى  
 بالاعتناق فهو الواجب عليه وهذا القول ليسى قول التزاحم لان الاشاعرة  
 عن المعتزلة والمعتزلة يروونه عن الاشاعرة كما قال في الحصول ولما لم يغير  
 قائله غير المصنف ليعنى صاحب المنهاج عنه بقوله قيل وهذا المذهب باطل  
 هذا ما ذكره الاسفندي في شرح المنهاج وقال ابن امير السجاس في التفسير  
 وتعارض الفرقين على فساده فاذا لا يبرهن نقله عن احد هما كما قال السجاس  
 قال والله لم يقل به قائل انتهى ومرد هذا القول بان الوجوب يجب  
 ان يكون قبل الفعل حتى يمتثل اذا امتثال بعد الوجوب لان الامتناع  
 بالواجب عبارة عن الاتيان بالواجب من حيث انه واجب والفعل مع  
 الامتناع فقبلية على الامتناع مستلزم لقبليته على الفعل واذا كان الوجوب  
 قبل الفعل فلا يكون متحصلا بالفعل والا يلزم تقدم الشئ على نفسه وكونه  
 معينا بالفعل بوجوب كونه متحصلا بالفعل فافهم فانه دقيق وقيل الواجب  
 هو واحد معين لا يختلف بل هو على تعيينه لكن ليستقط الوجوب عن  
 ذمة المكلف به اى بذلك المعين وبالاخر اى بغير ذلك المعين  
 قائل هذا ايضا بعض المعتزلة كما نض عليه الاخرى في الاحكام وابن الحبيب  
 في المختصر والمحل في شرح جمع الجوامع واقره القاضى عضد في شرح المختصر

قوله وقيل ليس  
 سى بالاولى  
 الاشاعرة يروونه  
 والمعتزلة عن  
 ولما قال السجاس  
 في التفسير

١٠٤

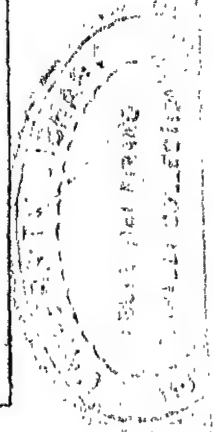
قوله وقيل ليس  
 اعلم ان الوجوب  
 انما يكون قبل  
 ولو في علم البارى  
 فروع الوجوب لان  
 نتائج العلوم فذكر  
 منه







اى احد الامرين والتخيير فيه اى فى احد هما بين الفعل والترك بتنا قضا  
 نوضيحه ما ذكره القاسمى عنده وغيره فى شرح المختصر وحاشيه من انه  
 لو كان الواجب واحدا لا يعينه من حيث هو احد ما بهما لكان التخيير فيه  
 السجائز تركه واحدا لا يعينه من حيث هو احد ما بهما لان الكلام فى  
 الواجب الذى خير فيه فاذا كان الواجب الواحد المبهم كان التخيير فيه ايضا  
 الواحد المبهم فالواجب التخيير فيه ان تعدد الزم التخيير بين واجب وغير واجب  
 وهو يرفع حقيقة الوجوب كما تقول صل او كل اخبز لاستلزامه جواز ترك  
 كل مطلقا من غير انتم اذ للكل ان يختار غير الواجب لكان التخيير وتركه لعدم  
 الوجوب وان اتحد الزم اجتماع التخيير وهو جواز الترك والوجوب وهو عدم  
 جواز الترك فى شى واحد وانما متنا قضان قلنا فى الجواب الواجب  
 الواحد المبهم وهو المفهوم الكلى الذى هو مفهوم الاحد الدائر فى المعينيات  
 ولم يتخير فيه والتخيير فيه ما صدق عليه ذلك المفهوم وهى المتعينات اى  
 كل واحد منها لم يجب منه شى لانه لم يوجب معيناً والكمان يتبادى بهما  
 لتضمنه مفهوم احدهما ولقد ما صدق احدهما اذا تعلق بمفهوم احدهما الوجوب  
 والتخيير فلا بد ان يكون ذلك باعتبار تعدد ما صدق عليه هذا المفهوم لاستحالة  
 تعلقها به من حيث هو وهو مستحال من حيث صدقه على شى واحد وهذا التعدد  
 يابى كون متعلقه الوجوب والتخيير واحداً معيناً فاذا تعلق بمفهوم احدهما باعتبار  
 تعدد ما صدق عليه الوجوب والتخيير فقد تعلق به جواز الترك وعدمه وكانه  
 قد قيل اوجبت عليك احدهما او خير لك بترك احدهما وليس هذا الايجاب والتخيير



بالقياس الى هذا الكل في نفسه بل معناه ان ايها فعلت حازك ترك التبا  
 وامي اثنين تركت وجب عليك الثالث فليس شي معين من الثلثة موصوفا  
 بجواز الترك على التعيين او بالوجوب على التعيين بل كل واحد لجماع على البديل  
 بهذا تارة وبذلك اخرى وليس التخيير بين الواجب وغير الواجب بهذا  
 ممتنعا انما الممتنع التخيير بين واجب قد انصف بالوجوب على التعيين وبين  
 غير واجب انصف بعدم الوجوب على التعيين كالصلوة واكل الخبز وسننوخ  
 ذلك بما اذا حرم الشارع واحدا من الامرين واوجب واحدا منها وان  
 ذلك لا يتصور بالقياس الى نفس المفهوم الكل بل معناه ان ايها فعلت  
 حرم الاخر وايها تركت وجب الاخر فقد خيرهنا بين واجب محرم لم يقدر  
 ذلك في الواجب لم يرفع حقيقة الوجوب كذا ذكر السيد في حاشية  
 شرح المختصر فقد وضع ما قال المصنف رحمه الله وذلك اى وجوب  
 المبيهم مع التخيير في المتعينات جاز كوجوب احد النقيضين معهما كما  
 كل منهما اى النقيضين فانه جائز واقع والمقولة قالوا ثالثا الوجوب  
 بالجميع اى جميع الامور المعلومة في الخير كالواجب على الجميع اى جميع المكلفين في  
 الواجب على الكفاية حاصله قياس الواجب المخير على الواجب بالكفاية  
 بان الواجب بالكفاية واجب على كل واحد على هو المتعارف عندكم ويسقط بفعل البعض لانه  
 يسقط وجوبه عن كل واحد بفعل غيره وكذا الواجب المخير يكون كل واحد من الامور  
 المعلومة واجبا ويسقط وجوب كل واحد بفعل غيره فان مقتضى الحكم بشمول  
 الوجوب فيهما اى في الواجب المخير والواجب على الكفاية والامر بالجميع

بينهما واحد وهو اى المقتضى حصول المصلحة اى مصلحة الفعل الواجب  
 بهنهم فتحصل مصلحة الفعل الواجب على الكفاية لصده وره عن بعض المكلفين  
 مبهما فتحصل مصلحة الواجب النجى بفعل احد الامور مبهما قلنا فى الجواب ان  
 قياس الواجب النجى على الواجب بالكفاية قياس مع الفارق لان فى الكفاية  
 مانع عن الوجوب على واحد مبهما وهو تاشيم واحد لا بعينه وفى النجى ليس  
 مانع عن وجوب واحد مبهما او وجوب واحد مبهما يتكلم تاشيم واحد معين  
 تبرك واحد لا بعينه لا تاشيم واحد لا بعينه وقاشيم واحد لا بعينه غير معقول  
 بخلاف التاشيم بتوك واحد من الامور لا بعينه فانه معقول فدلنا  
 عن الوجوب على واحد مبهما فى الكفاية لما نفع لاي واحد فى النجى وحاصله على  
 ما ذكره السيد فى حاشية شرح المختصر ان علته الحكم لشمول الوجوب فى الكفاية  
 ليست ما ذكرتم فقط بل ذلك مع استحالة تاشيم واحد من المكلفين وفى النجى  
 قد فقد النجى التاشيم فلا تاشيم القياس انتهى وبيانه على ما ذكره الابرار فى حاشية  
 شرح المختصر ان الوصف الذى ذكرتم وهو حصول المصلحة بواحد مبهما  
 يقتضى ظاهرا كون ما يتعلق بالوجوب من المحكوم عليه به واحد مبهما لا كل واحد  
 فالقضى للوجوب على كل واحد فى الكفاية هو هذا الوصف مع انضمام ضرورة  
 وعنت الى مخالفة الظاهر اليه وذلك لان الوجوب على واحد مبهما يقتضى تاشيم  
 واحد مبهما وهو غير معقول هذه الضرورة ليست موجودة فى الفرع وهو ان  
 النجى اذا تاشيم شخص معين تبرك واحد مبهما من امور معينة معقول فلا يعبد عنه انتهى  
 والمقتضى القائلون لوجوب الواحد المعين عند الله تعالى دون الناس المتعين

بفعل المكلف قالوا في الاستدلال بان الله تعالى علم ما يفعله المكلف بشي  
 علمه تعالى له فيكون هو الواجب عليه في علمه لان ما يفعله فهو اي ما يفعله  
 الواجب عليه انطقا واما ما فعل فقد اتى بالواجب اتفاقا كذا ذكره القاضي  
 عضد في شرح المختصر وقال الفضل ميرزا جان في حاشيته دعوى الاتفاق  
 مما لا يساعده الخصم قلنا في الجواب ان ما يفعله هو الواجب لكونه اي من  
 ما يفعله احدها اي احد الامور لا بخصوصه اي لا بخصوصية ما يفعله من كونه  
 اطعما او كسوة او اعتقا مثلا لانا يقطع بان الخلق فيه سوار والواجب على زيد  
 هو الواجب على عمرو ولا تفاوض في ذلك بين المكلفين الا باعتبار الاختيار  
 وكون التكليف في الامور ان الواجب في الخير هو واحد معين عند الله لا يختلف  
 قالوا في الاستدلال او لا يجب ان يعلم الاخر الواجب فيكون الواجب  
 معلوما لله تعالى فيكون الواجب معيناً عنده تعالى ضرورة ان  
 كل معلوم متعين في نفسه متميز في نفسه والمبهم الغير المعين لا يعلم قلنا في  
 الجواب ان الله تعالى الامر يعلمه اي يعلم الواجب حسب ما اوجبه  
 مطابقتها اوجب هو تعالى ذلك الواجب فان العلم تابع للمعلوم  
 فاذا اوجب واحد امهات غير معين من الامور وجب ان يعلم كذلك اي واحداً منها  
 والالهام يكن عالماً بما اوجبه لا بهام في مفهوم الواحد المبهم من الامور فانه معين  
 انما الالهام في مصداقيه وقالوا في الاستدلال ثانياً بانه لو اتى المكلف  
 بالكل اي بكل الامور معها اي على سبيل الاجتماع فالا متشاكل بامر الامر  
 اصلاً بالكل اي بانيان مجموع تلك الامور فيجب الكل اذ الامتثال هو الاتيان

قلنا قالوا علمه اي  
 علمه تعالى له فيكون هو  
 الواجب عليه انطقا واما  
 ما فعل فقد اتى بالواجب  
 اتفاقا كذا ذكره القاضي  
 عضد في شرح المختصر  
 وقال الفضل ميرزا جان  
 في حاشيته دعوى الاتفاق  
 مما لا يساعده الخصم  
 قلنا في الجواب ان ما  
 يفعله هو الواجب لكونه  
 اي من ما يفعله احدها  
 اي احد الامور لا بخصوصه  
 اي لا بخصوصية ما يفعله  
 من كونه اطعما او كسوة  
 او اعتقا مثلا لانا يقطع  
 بان الخلق فيه سوار  
 والواجب على زيد هو  
 الواجب على عمرو ولا  
 تفاوض في ذلك بين  
 المكلفين الا باعتبار  
 الاختيار وكون التكليف  
 في الامور ان الواجب  
 في الخير هو واحد معين  
 عند الله لا يختلف

١١٣  
 اقول يلزم منه انه لو لم  
 يفعله شيئا لم يكن  
 واجبا وذلك باطل  
 اتفاقا الا ان يقال  
 المعنى انه لو فعل بفعل  
 ذلك الشيء ففهم الوجوب  
 والمعلوم والاشغاف  
 ما بينه ١٢ منه

بالامور الواجب او الامتنال بكل واحد من تلك الامور على انفراد فليكن  
 تعدد العلل التامة على معلول واحد وهو الامتنال او الامتنال  
 بواحد لا يعينه اى غير معين وهو اى الواحد لا يعينه غير موجه في  
 الخارج والامتنال لا يكون الا بالوجود لان المعدوم لا يمكن ان يتبين  
 المعين للامتنال فحلم ان الواجب هو المعين اقول في الجواب باختصار  
 الشق الاول وهو الامتنال بكل وناقلا انه يلزم وجوب الكل على هذا  
 فهو ممنوع لانه لا يلزم وجوب الكل بالامتنال بالكل وانما يلزم  
 وجوب الكل لو لم يكن الامتنال بكل اى بكل واحد بدلا من ان يكون اجتماعا  
 وبهنا ليس كذلك لانه اذا اتى بواحد منها يكون متمثلا ايضا الا ترى  
 ان عدم الجزء علة تامة لعدم الكل فاذا عدم الجزء ان كان  
 المجموع من عدمى الجزئين هو العلة التامة لعدم الكل فيجوز ان يكون  
 كل واحد من الواحد والمجموع علة للامتنال فيحصل الامتنال بالواحد بالجميع  
 ايضا واجاب القاضى ايضا وفي المضاجع عن الاستدلال الثانى بان  
 الامتنال بكل يعنى باختصار الشق الثانى وهو الامتنال بكل واحد من تلك الامور  
 وناقلا على هذا الشق من لزوم تعدد العلل فهو مدفوع بان تلك الامور  
 ليست علة حقيقية للامتنال بل هى على شرعية ومعارف مختصة لا تؤثر  
 ولا استحالة في تعدد العلل الشرعية واجتماع معارف على معرف واحد  
 كالعالم المعروف للصانع وانما المستحيل تعدد العلل الحقيقية والعلة الحقيقية  
 هو الواجب سبحانه وتعالى ولا تعد فيه اصلا وفيه نظرا ههنا بسبب

قد اقول لا يلزم  
 انه اعلم ان التحقيق ك  
 مندر اليه في الاول  
 الرابع ان العلة التامة  
 لعدم الكل هو طبيعة عدم  
 يجوز مطلقا اى سواء كان  
 متحققا في عدم جزء واحد  
 او في عدم جزئين فكل  
 الامتنال بهما مطلقا  
 من حيث الثانيان  
 بواحد او اثنين متساو  
 معا فاذ اتى بهما معا فاما  
 متحقق الامتنال بالكل لان  
 مطلق الامتنال متحقق في  
 هذا النوع من اجتماع  
 يلزم وجوب الكل بالامتنال  
 بكل

امتناع تعدد العلة كما هو في العلة الحقيقية موجود في العلة الشرعية فالقول  
 باستحالة التعدد في العلة الحقيقية دون العلة الشرعية تحكم وأستأذنا واستأذ  
 مولانا بحر العلوم قال لأن لهذا المعرف سبوة بالعلل العقلية ويلزم من الامتناع  
 فيها الامتناع ههنا وهذا مناف كما يحقق المصنف من تجويز تعدد العلة في  
 باب القيس انتهى والواجب ان كان لادائه وقت مقدر شرعا فهو وقت لصلاة  
 والامتناع وغير موقت كالزكوة فانها تجب بعد حولان الحول وليس لها  
 وقت مقدر وهذا تقسيم لوقت الواجب الموقت فيقال الوقت في الواجب  
 الموقت اما ان يفضل ذلك الوقت عن الواجب الموقت بان يمكن ان  
 يؤدي الواجب يعني قدر من الوقت فيسمى ذلك الوقت ظرفا للوقت  
 محلا للواجب وموسعا لتوسعه ويسمى ذلك الواجب ايضا موسعا لوقت  
 الصلاة وهو اى ذلك الوقت الفاضل بسبب جوب اى وجوب ذلك الوقت  
 كالصلاة او بسبب هو المفضل الى الشيء والمعروف له والوقت كذلك كما ان وقت  
 الصلاة اذا جاز وجبت الصلاة ولا تجب قبله وظرف للمؤدي كالصلاة  
 وشرط للاداء اى لا اوار ذلك الواجب وقت الصلاة فان اوار الصلاة مثلا لا يحصل الا  
 بوقتها وبالعدم الوقت ينعدم اوار الصلاة ولا ينشئ بالشرط الا اذا وهى  
 اى كون الوقت شرطا لا اوار الحكم في كل واحد من وقت ليس المظروف في الشرط  
 لان الشرط والاداء والنظر وفي المودى كالصلاة والاداء غير المودى وما  
 قال ابن الهمام في التحديد اثباتا لاشتمال المشرط والمظروف ونقيا لتغايرهما  
 المراد بالاداء الفعل المفعول اى الفعل الذى فعله هو المودى فيستدل ان





في رواية ابن سماعه عنه وهو الصحيح وقال ابو الحسن الكرخي وصاحب الهداية <sup>لشبهة</sup>  
 بين المسافر والمريض ورجحه المصنف في الحاشية وقال شمس الائمة الشيرازي  
 وفخر الاسلام وصاحب المنار بالفرق بين المسافر والمريض فعندهم  
 ان نوى المريض نفلا او واجبا اخر لم يقع عما نوى بل يقع عن رمضان  
 وقد لا يكون الوقت المساوي سببا للوجوب كالنذر المعين فان  
 رقة ليس سببا للوجوب بل سببه النذر مثلا قال علي ان اصوم غذا فهذا  
 الغد وقت الصوم المنذور وهو واجب فيه حتى لو ادى في غيره كان قضا  
 وليس الغد سببا لوجوب الصوم اذ هو لا يفضي اليه وانما المفضي اليه النذر  
 وهو قوله علي ان اصوم غذا فيتأدى النذر المعين بمطلق النية من  
 غير تقييد بالنذر مثل النية بقوله اصوم اليوم ونية النفل مثل النية بقوله  
 اصوم اليوم نفلا الا في دواية غير مختارة لانه كان للناذر في ذلك اليوم  
 صوم واحد وكان له ان يصفه بصفة النفلية وغيره لما نذره صار واجبا  
 فلا يتصف بالنفلية ولا يصح غيره حتى يتصف بالنفلية فهذا اليوم بالقياس  
 الى النفل كالمليالي بالقياس الى الصيام كلها فتعفى النفلية وتتقى نية الصوم  
 في هذا اليوم ومصادقه ليس الا المنذور فيصح ولا يتأدى النذر المعين بنية  
 واجب اخر كالقضاء والكفارة بل الاخلاف بخلافه فانه يتأدى بكل نية  
 حتى بنية واجب اخر ايضا فذكرنا بين ايجابه نفلا الى كما في صوم رمضان  
 وايجاب العبد كما في الصوم المنذور ما صله ان تعيين الوقت للمنذور <sup>حاصل</sup>  
 من جهة النذر فله ان يغيره كما هو مسأوله في المرتبة ولا يصح ان يغيره <sup>يعين</sup> بل

بوقت آخر بخلاف تعيين الوقت لصوم رمضان فانه حصل من جهة الشارع  
 فهو ثابت لا مجال للعكس ان يغيره ويرد تعيين الشارع والحج ذو شهيدين  
 اى شاهدين بالمعيار والظرف فانه اى الشان لا يسع في عام واحد  
 الحج واحد فهو كالعيار الذى لا يسع في وقت واحد ولا يستغنى  
 فعله اى فعل الحج وقته اى وقت الحج الذى هو شهر الحج شوال وذو القعدة  
 والعشرة الاولى من ذى الحجة والاحرام كما يكون من اول الشهر كذلك يكون  
 من اوسطه واخره فيجوز ان يحج من ذى الحجة فيفضل شوال وذو القعدة فثبت  
 الحج كانظرنا الذى وقته يفضل عنه واطلق المعيار والظرف بهنا على الواجب  
 الموقت الذى وقته معيار وظرف وهو الحج لا على الوقت ومن ههنا  
 اى من اجل شبهه بالمعيار والظرف قاده اى فرضه اى فرض الحج بمطلق  
 النية كما ان الواجب الموقت بالوقت المعيار يتايدى بطلق النية يقع  
 عن النقل اذا نواه اى النقل كما ان الصلوة التى هى موقت بالوقت  
 الطرف يقع عن النقل اذا نواه مسئلة اذا كان الواجب موسعا  
 اى كان وقته ظرفا لجميع الوقت وقت لادائه اى لا اوار ذلك الواجب  
 عند الجمهور رض عليه ابن الحاجب وخصاره وهو مختار الامام واتباعه قاله  
 الاسنوى فى شرح المنهاج ففى اى جزاء وقع المكلف فقد اوقعه فى وقته  
 فيتميز ان ياتى فى اى وقت شاء من وقته المقدر ولا يترك فى كل الوقت  
 قال القاضى ابو بكر الباقلاني واكثر المشافعية من المستأجرين  
 للقاضى ابى بكر الواجب فى الواجب الموسع فى كل وقت اى فى كل جزء

من وقته الطرف الفعل اى القيام الفعل الواجب فيه او العزم ا  
ارادة اداء الفعل الواجب بدلا عن الفعل الواجب ويتعين الفعل  
اخرا اى في آخر الوقت اذا بقى من الوقت قدر ما يسع الفعل يعينه للتفسير  
بين الفعل والعزم الى ان يسع الوقت واما اذا تنقضى بانقضاء الوقت للفعل  
يتعين والعزم لا يكتفى بهذا القول لنقله البعض اوى في المنهاج عن المستكبرين  
ونقل الامام في آخر المسئلة انه قول اكثر اصحابنا واكثر المقررة وكذلك  
في المنتخب واختاره الامدى ولصاحب الشافعية فيه وجهان حكاهما المادرو  
في الحاوى وغيره واصح هو الوجوب صح النوى وغيره في شرح المهذب  
وغيره ونقل الاصنف في مشارح الحصول عن القاضي عبد الرب المالك  
انه قول اكثر الشافعية والقائلون بالعزم بدل الفعل لا يوجبون تجديده  
في كل جزء من اجزاء الوقت بل العزم الاول يذهب اى يذهب المنهاج  
النسبة في سائر العبادات الطولية كالصوم فان النية الواحدة فيه من اول النهار  
الى آخره كافية له ولذلك يسح الصوم مع النوم ولا يتجبد ان تجدد في كل وقت  
كذلك العزم الواحد كاف من اول الوقت الى ان يتقضى ولا يجب تجديده يجب  
على المكلف ان يشرع الصلوة في اول الوقت فان لم يصلها فعلية ان يعيد  
على ان يفعل في هذا الوقت الى ان يتقضى ولا يجب عليه تجديده العزم بل هذا  
العزم الواحد كاف الى التقضى واذا بلغ التقضى وجب الفعل قال الامام المحررين  
في البرهان والذي اراه الاهم لا يجوز تجديده العزم في الجزء الشا في اللا يرد  
اوره البعض اوى في المنهاج ان البدل وهو العزم في كل جزء من الوقت

متعدد وتعد واجزاء الوقت والمبدل هو الفعل واحد وما عهد في الشرع  
 تعد والمبدل مع توجه المبدل قلما يجوز كون الغرض بدلا عن الفعل وجبه عدم  
 انما لا سلم تعد والمبدل فانه لم ينص عليه فيجوز ان يكون واحدا منسجا بالنيابة  
 الغنية واما اذا وجد الغرضان فليس كل بدلا بالذات بل المبدل احد هما الموجود  
 في ضمنهما كما في خصال الكفارة او خصوص الاول والثاني لا دخل له في التبدل  
 على ان ايقاعات الفعل بعدد الاجزاء اى اجزاء الوقت ولا شك  
 ان تلك الايقاعات واجبة بدلا فانه ان لم يوجد في اول الوقت فيجب الايقاع  
 الثاني وهكذا وكذا اعراضها متعددة فتساوى الايقاعات الاعراض  
 فكون المبدل واحدا ممنوع اذا الفعل المبدل باعتبار الايقاعات متعددة  
 كالغرض الذي هو المبدل ونقل عن بعض المشافعية نقله الامام المعالم  
 والمحصل المنتخب والبيضاوى في المنهاج والمقاخي عنده في شرح المختصر  
 وقال الاسنوى في شرح المنهاج وهذا القول لا يعرف في مذهبننا وبعد  
 اسس عليه توجيه الاصطلاحى حيث ذهب الى ان وقت العصر والعشاء والصبح يخرج  
 بخروج وقت الاختيار نعم نقله الشافعى في الام عن المتكلمين فقتل وقال قوم  
 من اهل الكلام وغيرهم ممن يفتى بقولهم ان الوجوب في الحج على الفور وان وجوب  
 الصلوة مختص باول الوقت حتى لو اخرة عن اول وقت الا مكان محضى بالتأخير  
 ايضا وهذا يخفى ان يكون سبب هذا الغلط وقيل بل عن بعض المتكلمين  
 وكلمة بل للترتيب لا لضرب وفي التقرير عن الكنتف الكبير وهو قول بعض اصحابنا  
 العراقيين وقته اوله اى اول الوقت فان اخذوا اى اخر ذلك الوقت

الوقت عن اول الوقت فقصنا اى فالتين به لسا الواجب الوقت  
 في غير اول الوقت قضا لا اوار و نقل عن بعض الحنفية نقله الامام  
 في الامكان وابن الحاجب المختصر وغيرهم في اسفارهم انه ليس وقت جميع وقت  
 ولا اوله بل وقت اخيره اى اخر الوقت فان قلنا منه اى قدره لسا اولا  
 الموسع على آخر الوقت واداه في اول الوقت مثلا فنقل اى فاقدره نقل  
 بسقط به اى بهذا النقل المفروض عن الذمة كالوضوء قبل الوقت كتجمل  
 الزكوة قبل وجوبها وقد ذكر امام الحرمين في البرهان ما يقتضيه ان تقع اصله  
 نفسها واجبة ويكون المنطوق في التجمل كمن تجمل دينه او زكوة وقال ابن الهيثم  
 في التحرير ما يحصله ان ما نقل عن بعض الشافعية وما نقل عن بعض الحنفية ليس  
 معروفا عندهم وفي التقرير شرح التحرير وقطع الشيخ سراج الدين الهندي بن  
 المعروف الى بعض الحنفية ليس صحيحا عنهم قلت ينكره ما في اصول الروضة للشيخ  
 ابي بكر الرازي بعد حكايته ما عن البغوي وقال غيره من اصحابنا ان الوجوب في  
 مثله متعلق باخر الوقت وذكر بحر العلوم في شرح هذا الكتاب ونسبته للنهائي  
 هذا القول الى حنفية وهذه النسبة غلط انتبه وقال الاستاذ في شرح النهج  
 وهذا المذهب باطل لان التقديم لا يصح بينة التجمل اجماعا كما قال ابن التليسا  
 في شرح المعالم فبطل كونه تعجلا انتهى قاله ابو الحسن الكرخي كونه نفسا  
 يسقط به الفرض انما هو اذا لم يبق المكلف على صفة التكليف الى آخر الوقت بان  
 يمكن اوميوت واما ان يبقى المكلف بصفة التكليف الى آخر الوقت كما  
 كان بهذه الصفة في اول الوقت قضا فله منه واجب لا نقل وهذا حال

عبارة الادي وابن الحاجب وصاحب المنهاج وصاحب المحال وابن الهيثم  
 ومقتضاه ان صفة التكليف لو زالت بعد الفعل وعادته في آخر الوقت  
 يكون ما قدمه نقلا مسند وباللغة شرط بقا المكلف بصفة التكليف الى آخر الوقت  
 لكونه واجبا وقال الاسنوي في شرح المنهاج ان الآتي بالصلوة في اول  
 الوقت ان ادرك آخر الوقت وهو على صفة التكليف كان ما فعله واجبا و  
 ان لم يكن على صفة بان كان مجنونا او حائضا او غير ذلك كان ما فعله نقلا  
 هكذا في الحصول والانتخب وغيرهما ومقتضى ذلك ان صفة التكليف لو زالت  
 بعد الفعل وعادته في آخر الوقت يكون ما قدمه واجبا ونقل الشيخ ابو سفيان  
 في شرح الملح عن الكرخي ان الوجوب يتعلق بوقت غير معين ويتبين بفصل  
 ففي اى وقت فعل يقع الفعل واجبا ونقل عنه القولين سعا الادي في الاحكام  
 وذكر ابن امير الحاج في التقرير شرح التخرير وفي الميزان عن الكرخي ثلث روايات  
 احدها هذه والثانية ما قبلها يعني ما نقل عن بعض السلفية قال وهذه الرواية صحيحة  
 والثالثة وهي رواية الجصاص عنه ان الوقت كله وقت الفرض وعليه اداه  
 في وقت مطلق من جميع الوقت وهو غير في الاداء وانما يتبين الوجوب بالاداء  
 او يتحقق الوقت بان ادعى في اوله يكون واجبا وان اخره لا يثبت بالتأخير عنه  
 ثم قال وهذه الرواية من المعتمد عليها انتهى فان قلت اذا لم يبق آخر الوقت  
 على صفة التكليف فلما يتحقق الوجوب في شأنه حتى يسقط قلت ليس المراد انه يتحقق  
 بهما وجوب ثم سقط اذ عند سم لم يتحقق الوجوب الا باخر الوقت بل المراد انه لم  
 في شأن الوجوب ويمكن ان يقال يتعلق الوجوب بالزلى بفعله يسقط وادعى الكرخي



بأنه لما لم يصير الفعل واجبا عنده إلا بالجزء الأخير من الوقت فليس المقدم وجبا  
أقول يمكن أن يقال مراده أن ما فعله كان موقوفاً وصييراً واجبا بعد حصول الجزء  
الأخير وقد نصيب بان الكرخي عمله لا يفعل بكون وقت الوجوب لا في مثل  
هذه المصنوعة بل يكون وقتها الوقت الذي ساء في فيه الواجب كذا ذكرنا <sup>فعل</sup>  
مبنيان في حاشيتي شرح المنقحر والدليل لنا على مذهب الجمهور المختار لنا  
هو أن جميع الوقت وقت لا دائمة أن الأمر الحاكم وشي وقت الفعل لا  
أي المكلف لو أن الفعل في أي جزء من أجزاء الوقت لا يجده المكلف مصلها  
لعدم اتیان الفعل بالاجتماع أي باتفاق العلماء المتجهدين والتعيينين  
أن تعيين جزء من أجزاء الوقت كأول الوقت أو آخره للاداء <sup>تستقر</sup> لتبينق منافع  
الأمر الحاكم والتخيير بين الفعل والعزم زيادة على النصوص الواردة في إتيان  
الفعل الواجب كقولهم تعالى أقم الصلوة ولو كالمشمس إلى غسق الليل فإنها  
لا تعرض فيها لتعيين جزء من أجزاء الوقت ولا للتخيير بين الفعل والعزم بل  
ظاهر ما يقتضيه التعيين والتخيير ضرورة دلالتها على وجوب الفعل نفسه وعلى تساوي  
نسبته إلى أجزاء الوقت فيكون القول بالتعيين والتخيير المذكورين زيادة بلا  
والزيادة نسخ والنسخ بلا دليل باطل واستبدال على مذهب الجمهور المختار لنا  
أيضا بوجه مذهبنا لما قلنا في أكثر الشافعية بأن المصلحة في غيبة الوقت الآخر  
كأول الوقت وأوسطه محتثل أي مطيع لأمر الصلوة لكونه أي المصلحة المذكورة  
مصليةا قطعاً بلا شك لا لكونه أي ليس محتثل لكون المصلحة المذكورة إتيان  
بأحد الآخرين من الفعل والعزم كما هو مذهب القاضى وأكثر الشافعية

۱۴۱  
 الحقیقۃ بقولہ لو کان  
 راجحاً فی الزل الوقت  
 بعض الشیخینہ بقولہ  
 لو کان راجحاً لکن  
 بعضہما مستقیم علی  
 التقویۃ علی عدم المحبۃ  
 لاتی فی ذاتی جزء  
 من اجزائہ و فیہ  
 ما فیہ قائل ۱۲۱

والامتنثال انما يكون بايقاع الواجب ففعل الصلوة هو الواجب واذا وقع  
عن الواجب في كل وقت فكل الوقت وقت لا دارة وانما يقيد بغير الاخيرين  
فذهبوا انما متى لم يكن ان لا اخر تعيين للفعل والا فالدليل تامر على تقدير  
الشيء وحاصله على تقدير الاطلاق ان المصلي في كل وقت متمثل كونه مصليا  
آه و ربما تمنع المقدمة الثابتة ان المصلي متمثل كونه امتيا لاحد الامرين  
فانه عين مذهب المخالف والمانع ابن الزهراء في التقرير فقيده في حواشي  
شرح المختصر للسيد وميرزا جان انما اى المقدمة المذكورة مجمع عليها  
اجمعا حاططينا فلا يصح منعها او منع المقدمة الا بتأخير القلبية بالليل  
اقول الاجماع على الامتنثال بها اى بالصلوة بخصوصها اى الصلوة  
خاصة دون العزم في كل جزء من اجزاء وقت الصلوة فروع الاجماع  
على وجوبها اى وجوب الصلوة فيه اى في كل جزء من اجزاء وقتها الا  
الامتنثال انما يكون بايقاع الواجب وقد تقدم الخلاف فيه اى في  
وجوب الصلوة في كل جزء كما عرفت في ذكر المذاهب فلا اجماع على وجوب  
في كل جزء فكيف يتحقق الاجماع على الامتنثال بها بخصوصها في كل جزء  
فتأمل هذه اشارة الى منع كون الاجماع على الامتنثال بالصلوة فرعاً  
للاجماع على وجوبها مستند بان الامتنثال في وقتنا اعم من الوجوب في  
ذلك الوقت فان الامتنثال قد يكون بادر الواجب قبل وجوبه كالوقوف  
قبل دخول وقت الصلوة ثم اقول في جواب هذا الاستدلال انهم انما  
لمذهب الجمهور لا يقول باليدلية بين الفعل والعزم من الطرفين

وله فيقال اشارة  
الى ما سبق من انما متى لم يكن  
ان الامتنثال في وقتنا اعم  
من الوجوب فيه والواجب  
بآه و ربما تمنع المقدمة  
الثابتة ان المصلي متمثل  
كونه امتيا لاحد الامرين  
فانه عين مذهب المخالف  
والمانع ابن الزهراء في  
التقرير فقيده في حواشي  
شرح المختصر للسيد وميرزا  
جان انما اى المقدمة  
المذكورة مجمع عليها  
اجمعا حاططينا فلا يصح  
منعها او منع المقدمة  
الا بتأخير القلبية بالليل  
اقول الاجماع على  
الامتنثال بها اى بالصلوة  
بخصوصها اى الصلوة  
خاصة دون العزم في  
كل جزء من اجزاء وقت  
الصلوة فروع الاجماع  
على وجوبها اى وجوب  
الصلوة فيه اى في كل  
جزء من اجزاء وقتها  
الا الامتنثال انما يكون  
بايقاع الواجب وقد  
تقدم الخلاف فيه اى في  
وجوب الصلوة في كل  
جزء كما عرفت في ذكر  
المذاهب فلا اجماع على  
وجوب في كل جزء  
فكيف يتحقق الاجماع  
على الامتنثال بها  
بخصوصها في كل جزء  
فتأمل هذه اشارة  
الى منع كون الاجماع  
على الامتنثال بالصلوة  
فرعاً للاجماع على  
وجوبها مستند بان  
الامتنثال في وقتنا  
اعم من الوجوب في  
ذلك الوقت فان  
الامتنثال قد يكون  
بادر الواجب قبل  
وجوبه كالوقوف  
قبل دخول وقت  
الصلوة ثم اقول  
في جواب هذا  
الاستدلال انهم  
انما لمذهب  
الجمهور لا يقول  
باليدلية بين  
الفعل والعزم  
من الطرفين

المصلي في غير الاجزاء من وقت  
الصلوة فروع الاجماع على  
وجوبها اى وجوب الصلوة  
فيها اى في كل جزء من  
اجزاء وقتها الا الامتنثال  
انما يكون بايقاع الواجب  
وقد تقدم الخلاف فيه اى في  
وجوب الصلوة في كل جزء  
كما عرفت في ذكر المذاهب  
فلا اجماع على وجوب في  
كل جزء فكيف يتحقق  
الاجماع على الامتنثال  
بها بخصوصها في كل  
جزء فتأمل هذه اشارة  
الى منع كون الاجماع  
على الامتنثال بالصلوة  
فرعاً للاجماع على  
وجوبها مستند بان  
الامتنثال في وقتنا  
اعم من الوجوب في  
ذلك الوقت فان  
الامتنثال قد يكون  
بادر الواجب قبل  
وجوبه كالوقوف  
قبل دخول وقت  
الصلوة ثم اقول  
في جواب هذا  
الاستدلال انهم  
انما لمذهب  
الجمهور لا يقول  
باليدلية بين  
الفعل والعزم  
من الطرفين

بان يكون الفعل بدلا من العزم والعزم بدلا من الصلوة حتى يكون كل المبدل  
 والمبدل منه أصلا وظل كخصال الكفاية بل انخصر بقول الفعل أصل  
 والعزم ضلع بدون العكس كالوضوء والقيام قالوا مثقال بالصلوة فيصو  
 لكونها أصلا لا يضربها أي لا يضرب الخصم كما ان الاستثال بوضوء المعذور  
 لكون الوضوء أصلا لا يضرب وجوب التيمم عليه بدلا من الوضوء ومعنى البدلية  
 ان الواجب انما هو الفعل في كل وقت لكنه ان لم يفعل فعليه العزم الى  
 ان يتبين والقاضي واكثر الشافعية قالوا في الاستدلال انه ثبت في  
 الفعل والعزم حكم خصال الكفاية وهو انه لو اتى باحدهما أي الفعل والعزم  
 اجزأه أي كفى احدهما المكلف ولو اخل بهما أي ترك الفعل والعزم  
 عصي التارك المخل وذلك معنى وجوب احدهما فثبت وجوب احدهما  
 قلنا في جواب هذا الاستدلال العصيان على تقدير الاخلال بها ممنوع كيف  
 وكثيرا ما يوجد في اول الوقت الفعل واداءته أي ارادة الفعل لا يلزم  
 العصيان ولو قيل في رد هذا الجواب المراد ان الاستدلال من العزم عدم  
 المتركة لا ارادة الفعل لا شك في عصيان من ترك الصلوة مثلا في اول الو  
 او آخره فمنع العصيان غير مسموع قلنا في جواب هذا الرد سلمنا ان العزم  
 بالعبارة المذكورة واجب لكنه هو من احكام الايمان أي من توابعها  
 ورواؤه لا دخل فيه للوقت والمؤمن عليه ان لا يترك فيثبت مشيئة الايمان  
 فثبت الفعل الواجب لا يترك لو اخل بان والركن عصي وان لم يترك الوقت أي الوقت  
 فافهم فثبت وقيل في البدع وهو كتاب الاصول لا يبطال منه هرب القاضي واكثر الشافعية

قوله المراد عزم ارادة  
 التارك واداءه ان لا يترك  
 العزم فثبت ان القاضي على ما  
 والفتوى على الفعل في كل حال  
 وعلى ان العزم من غير وجوب  
 ومنه ان الحكم بالركن  
 والفتوى في وجوبه  
 على عدم ارادة التارك في  
 حجب منه من توابع الايمان

١٢٥  
 ولا يخفى ضعف كون عدم  
 الارادة بدلا عن الفعل  
 والفتوى بان ما يشترط من صحة  
 ان الواجب احدهما لا يقتضي  
 ابتداء الفعل بل يقتضي  
 تيمم اياه من غير  
 له في العزم

انه لو كان العزم بدلا عن الفعل ليسقط به اى بالمبدل الفعل المبدل  
 مكملا كذا كابداله فانها تسقط بها البدلات كالتيتم فانه يسقط به  
 الوضوء وليس كذلك بهنا فان الصلوة لا تسقط حتى قال انه يتعين اخرا  
 والى باب عما قيل في البدل منع الملازمة في قوله انه لو كان العزم  
 به لا يسقط به المبدل باننا لا نعلم لزوم سقوط المبدل لكون العزم بدلا  
 بل نقول الملازمة سقوط الوجوب اى وجوب المبدل عند ثبوت  
 العزم بدلا وقد انزموه اى سقوط الوجوب في تلك الحين وانما في الآخر  
 فلا بدل وبعض الحنفية قالوا في الاستدلال بروذوب بعض الشافعية  
 لو كان الفعل واجبا او لا اى في اول الوقت عصى المكلف بتأخير  
 اى بتأخير الفعل عن اول الوقت لانه ترك الواجب وهو الفعل في وقت  
 وهو اول الوقت فثبت انه واجب في آخر الوقت قلنا في الجواب عن  
 استدلال بعض الحنفية لزوم العصيان بتأخير الفعل عن اول الوقت كون  
 الفعل واجبا في اول الوقت ممنوع وانما يلزم العصيان بالتأخير  
 لو كان الفعل الواجب في اول الوقت مضيقا ولم يجب الفعل بهنا  
 مضيقا بل انما وجب موسعا فلا عصيان لتوسيع وقته فلا دأرس في  
 آخره كالاداء في اوله في عدم العصيان مسئلة السلب في الوجوب  
 الموسع الجزء الاول من الوقت عينا بعينه بلا انتقال السببية الى جزء  
 آخر من الوقت عند الشافعية وهو مختار ابن الهام من الحنفية للسبق  
 اى سبق الجزء الاول على سائر الاجزاء في التحريم وعند عامة الحنفية

قد قالوا كان في  
العلم من ذلك ما  
وجوابه ان العلم  
وحوايه تركها  
انقضاء الخلق  
١٤٠٠ سنة

174

[illegible]

السبب في الواجب الموسع الجزر الاول عيناً بكل السبب فيه الجزر الاول  
 موسعاً اي منتقلاً سببياً من الجزر الاول الى ما بعده وهكذا الى الجزر  
 الاخر من الوقت كالسبب فانه موسع من اول الوقت الى آخره حاصله  
 ان الجزر الاول ان اقترن به اداء الفعل استقر عليه السببية وان لم يقترن  
 اداء الفعل انتقلت السببية الى الجزر الثاني فان اقترن بالجزر الثاني  
 الاوار فهو السبب وان لم يقترن به الاوار انتقلت السببية من الجزر الثاني  
 الى الجزر الثالث وهكذا الى الجزر الاخر وعند زوال السبب الجزر الاول  
 موسعاً اي منتقلاً سببياً منه الى ما اى الى جزر من الوقت ليسع ذلك  
 الجزر الاداء اي اداء الفعل الواجب ويمكن الاداء فيه لا الى الجزر الاخر  
 من الوقت فمن صار اداء المصلوة في الجزر الذي لا يسعها تجب عليه المصلوة  
 عند عاتة الخفية ولا تجب عليه المصلوة عند زوال رجمه الله قال السيد في  
 حاشية شرح المحقق عند زوال رجمه السببية على هذا الجزر اي الجزر الذي بقي  
 من الوقت بقدر ما يسع لفعل فيه ولا تنتقل منه الى ما بعده وعند الامتلاء  
 تنتقل هكذا الى الجزر الاخر انتهى وبعد المزدوج اى خروج الوقت والانتقال  
 كله فالكل فاسبب للفعل ولقضاء كل الوقت بالاتفاق وروى عن  
 الى اليسر ان الجزر الاخير من الوقت متعين للسببية حينئذ اى  
 حين خروج الوقت كله واستتداه على ندب عاتة الخفية بالايجاج  
 في الاتفاق على الوجوب اى وجوب المصلوة من اسلم او بلغ في  
 وسط الوقت فلو كان السبب هو الجزر الاول عيناً لا تجب المصلوة عليه

السبب في الواجب الموسع  
 من الاول الى الثاني  
 الى الجزر الثاني فان  
 الاوار فهو السبب وان  
 الى الجزر الثالث وهكذا  
 الى الجزر الاخر وعند  
 زوال السبب الجزر الاول  
 موسعاً اي منتقلاً سببياً  
 منه الى ما اى الى جزر  
 من الوقت ليسع ذلك  
 الجزر الاداء اي اداء  
 الفعل الواجب ويمكن  
 الاداء فيه لا الى الجزر  
 الاخر من الوقت فمن  
 صار اداء المصلوة في  
 الجزر الذي لا يسعها  
 تجب عليه المصلوة عند  
 عاتة الخفية ولا تجب  
 عليه المصلوة عند زوال  
 رجمه الله قال السيد  
 في حاشية شرح المحقق  
 عند زوال رجمه  
 السببية على هذا  
 الجزر اي الجزر الذي  
 بقي من الوقت بقدر  
 ما يسع لفعل فيه ولا  
 تنتقل منه الى ما  
 بعده وعند الامتلاء  
 تنتقل هكذا الى  
 الجزر الاخر انتهى  
 وبعد المزدوج اى  
 خروج الوقت والانتقال  
 كله فالكل فاسبب  
 للفعل ولقضاء كل  
 الوقت بالاتفاق وروى  
 عن الى اليسر ان  
 الجزر الاخير من  
 الوقت متعين  
 للسببية حينئذ اى  
 حين خروج الوقت  
 كله واستتداه على  
 ندب عاتة الخفية  
 بالايجاج في  
 الاتفاق على  
 الوجوب اى  
 وجوب  
 المصلوة  
 من اسلم  
 او بلغ  
 في وسط  
 الوقت  
 فلو كان  
 السبب هو  
 الجزر الاول  
 عيناً لا  
 تجب  
 المصلوة  
 عليه

السبب في الواجب الموسع  
 من الاول الى الثاني  
 الى الجزر الثاني فان  
 الاوار فهو السبب وان  
 الى الجزر الثالث وهكذا  
 الى الجزر الاخر وعند  
 زوال السبب الجزر الاول  
 موسعاً اي منتقلاً سببياً  
 منه الى ما اى الى جزر  
 من الوقت ليسع ذلك  
 الجزر الاداء اي اداء  
 الفعل الواجب ويمكن  
 الاداء فيه لا الى الجزر  
 الاخر من الوقت فمن  
 صار اداء المصلوة في  
 الجزر الذي لا يسعها  
 تجب عليه المصلوة عند  
 عاتة الخفية ولا تجب  
 عليه المصلوة عند زوال  
 رجمه الله قال السيد  
 في حاشية شرح المحقق  
 عند زوال رجمه  
 السببية على هذا  
 الجزر اي الجزر الذي  
 بقي من الوقت بقدر  
 ما يسع لفعل فيه ولا  
 تنتقل منه الى ما  
 بعده وعند الامتلاء  
 تنتقل هكذا الى  
 الجزر الاخر انتهى  
 وبعد المزدوج اى  
 خروج الوقت والانتقال  
 كله فالكل فاسبب  
 للفعل ولقضاء كل  
 الوقت بالاتفاق وروى  
 عن الى اليسر ان  
 الجزر الاخير من  
 الوقت متعين  
 للسببية حينئذ اى  
 حين خروج الوقت  
 كله واستتداه على  
 ندب عاتة الخفية  
 بالايجاج في  
 الاتفاق على  
 الوجوب اى  
 وجوب  
 المصلوة  
 من اسلم  
 او بلغ  
 في وسط  
 الوقت  
 فلو كان  
 السبب هو  
 الجزر الاول  
 عيناً لا  
 تجب  
 المصلوة  
 عليه

السبب في الواجب الموسع  
 من الاول الى الثاني  
 الى الجزر الثاني فان  
 الاوار فهو السبب وان  
 الى الجزر الثالث وهكذا  
 الى الجزر الاخر وعند  
 زوال السبب الجزر الاول  
 موسعاً اي منتقلاً سببياً  
 منه الى ما اى الى جزر  
 من الوقت ليسع ذلك  
 الجزر الاداء اي اداء  
 الفعل الواجب ويمكن  
 الاداء فيه لا الى الجزر  
 الاخر من الوقت فمن  
 صار اداء المصلوة في  
 الجزر الذي لا يسعها  
 تجب عليه المصلوة عند  
 عاتة الخفية ولا تجب  
 عليه المصلوة عند زوال  
 رجمه الله قال السيد  
 في حاشية شرح المحقق  
 عند زوال رجمه  
 السببية على هذا  
 الجزر اي الجزر الذي  
 بقي من الوقت بقدر  
 ما يسع لفعل فيه ولا  
 تنتقل منه الى ما  
 بعده وعند الامتلاء  
 تنتقل هكذا الى  
 الجزر الاخر انتهى  
 وبعد المزدوج اى  
 خروج الوقت والانتقال  
 كله فالكل فاسبب  
 للفعل ولقضاء كل  
 الوقت بالاتفاق وروى  
 عن الى اليسر ان  
 الجزر الاخير من  
 الوقت متعين  
 للسببية حينئذ اى  
 حين خروج الوقت  
 كله واستتداه على  
 ندب عاتة الخفية  
 بالايجاج في  
 الاتفاق على  
 الوجوب اى  
 وجوب  
 المصلوة  
 من اسلم  
 او بلغ  
 في وسط  
 الوقت  
 فلو كان  
 السبب هو  
 الجزر الاول  
 عيناً لا  
 تجب  
 المصلوة  
 عليه

فنعلم ان كلما من الاجزاء سبب كالاول واذا ليس سببا علينا فهو سبب <sup>تتقال</sup>  
ويمكن ان يقال في جواب هذا الاستدلال انه اى وسط الوقت الذى  
اسلم الكافر وبان الصبي فيه الجزر الاول من الوقت في حقهما اى في حقه  
الذى اى لم والصبي الذى بلغ فصار السبب هو الجزر الاول فتدبر لعله  
اشارة الى رد الجواب بان الشافعية انما يقولون بسببية الجزر الاول من الوقت  
لا بسببية اول الاوقات بالنسبة الى المدرك فليس الوسط باول الاجزاء  
الذى هو السبب عند الشافعية فتدبر على ما سبب عامة الحنفية <sup>صحة</sup>  
يومه اى يوم العصر فى الوقت الناقص وهو وقت تغير الشمس لان  
السببية قد انقضت اليه فنقصه او جب ناقصا وادى كما وجب وكما  
ايصح عصر امه اى لا يصح قضاء عصر اليوم الاثر كان سببه اى سبب  
عصر الامس اى الجملة اى مجموع الوقت ناقص من وجه اى  
من جهة اشتماله على الناقص وهو الوقت الآخر وكامل من وجه فالوجه  
لا يكون ناقصا من كل وجه فلا يتبادى عصر الامس الذى سببه ناقص  
من وجه وكامل من وجه بالنقص من كل وجه وهو الوقت الآخر الذى  
هو ناقص من كل الوجه واعتراض على دليل عدم صحة عصر الامس  
فى الناقص بل هو ممتنع اى عصر الامس اذا وقع بعضه اى بعض  
عصر الامس فى الوقت الناقص وبعضه اى بعض عصر الامس فى  
الوقت الكامل فانه ادى كما وجب لان سبب جملة الوقت وهو متضمن  
للكامل والناقص فيكون الواجب ايضا كذلك مع انه لا يصح فقال



عن الجواب السابق الى الجواب لقولنا ان الكل من الوقت كامل لان الوقت  
 الكامل في الكل لما كان اكثر من النقص فحكم على الكل حكم الأكثر اعتقادا  
 بالفضلية اى غلبة الاجزاء الكاملة اذ لاكثر حكم الكل فلا نسلم ان الكل  
 ناقص من وجهه فلو اوجب به اى بالكل كامل من كل وجهه فيجب  
 اداء عصر الامس كما وجب واداء بعضه في الكامل وبعضه في الناقص لا يصح  
 واذا اندفع الاعتراض المذكور بالعدول في موضع على الدليل المذكور للاعتراض  
 بانه من اسلم في الجزء الناقص من الوقت فلم يحصل صلوة العصر  
 فيه اى في هذا الجزء الناقص من الوقت فيجب ان يصح في الجزء الناقص  
 مع انه لا يصح في ناقص غيره اى غير اليوم الذي اسلم في الناقص منه  
 مع تعدد الاضافة اى اضافة السببية في حقه اى في حق من اسلم  
 الى الكل اى كل الوقت فانه في الاول لم يكن مسلما فيكون سبب حقه  
 ذلك الوقت الناقص فيجب ان تصح صلوته في الجزء الناقص فاجيب  
 عن هذا الالبراد بمنع عدم الصحة باننا لا نسلم ان صلوته في الجزء الناقص  
 غير صحيحة بل نقول انه صحيحة فانه لا راية عن المتقدمين في عدم الصحة  
 وان اختلف المتأخرون في الصحة وعدمها واذا لم تكن راية عن المتقدمين  
 في عدم الصحة فتلتزم الصحة كما هو قول بعض الشايخ وغناه في الفتاوى  
 الطيبرية الى فخر الاسلام وعدم الصحة قول شمس الائمة السرخسي وغيره هو لا وجه  
 وهو مبني على ما عليه المحققون من انه لا نقص في الوقت لذاته وانما هو في الاداء  
 كما اشار اليه بقوله والحق في جواب الالبراد انه لا نقص في الوقت لذاته قال



وقت كسائر الاوقات وانما الزم النقص في الاداء اى اوار الصلوة  
دون القضاء بالعرض اى بواسطة امر عارض و هو كون  
هذا الوقت طرفا لعبادة الكفار فيحصل هذا النقص في الاداء لسبب  
يحرم عن الاداء لشرفه اى لشرف الاداء على القضاء دون تغييره  
اى غير الاداء يعنى لا يتجمل هذا النقص في غير الاداء و هو القضاء لعدم شرفه  
او كون وقته موسعا فلا ضرورة في القضاء في الناقص مع القدرة على  
الكامل و صلوة المسلم في ناقص غير اليوم الذي يسلم فيه قضاء فلا يتجمل  
النقص فيه فلا يصح في الناقص خمس مثله لا ينفصل الوجوب و هو  
اشتغال ذمة المكلف بشئ من الفعل والمال عن وجوب الاداء و هو  
لزمه تفرغ ذمة المكلف عما اشتغلت ذمته به في الواجب البدني  
كالصلوة عند الشافعية فانهم يقولون انه لا يمكن تحقق الوجوب مع عدم  
تحقق وجوب الاداء في الواجب البدني بخلاف الواجب المالي  
كالزكاة فانها عندهم قبل التحول كانت نفسها واجبة بالنصاب و ان  
اوارها فانه يجب بعد التحول بدليل عدم الاثم اى ثم المكلف الذي  
وجب عليه الزكاة بالتأخير من وقت ملك النصاب الى حوالان التحول  
فان مات قبله لا يؤخذ بها ولو كانت واجبة الاداء قبل حوالان التحول اثم  
بالتأخير وترك الاداء قبل حوالان التحول والسقوط اى سقوط الزكاة  
عن ذمة المكلف الذي وجب عليه الزكاة بالتجديد اى باوارها محجلا  
قبل حوالان التحول بنية الفرض ولو لم تكن واجبة لم تسقط بالتجديد فعلم انها

قوله ان يقال لا يثبت في وقت الصلاة لا بد من ان يكون الوقت واجباً لا بد من ان يكون الوقت واجباً لا بد من ان يكون الوقت واجباً

قبل حولان الحول واجبة لكنها ليست بواجبة الاداء اقول بيده عليهم من  
 هذا الدليل ايضاً الوضوء قبل الوقت فانه لا يثبت بالتأخير الى الوقت يستقط  
 بالاداء قبل الوقت مع ان الوضوء بدني فان فصل الوجوب عن وجوب الاداء  
 في البدن ايضاً بعين دليلهم في المسألة واما الحنفية فقالوا بانه لا قضاء  
 اي بانفصال نفس الوجوب عن وجوب الاداء مطلقاً سواء كان  
 الواجب بدنياً او مالياً فثبتت اجابتي في آخر الوقت من الفعل  
 الواجب كالصلوة لا قضاء للفصل المذكور عليها اي من حيث  
 اذا القضاء مستغرق على وجوب الاداء والصلوة مثلاً واجبة في اول الوقت  
 الى ان يتحقق ما يصل الوجوب وواجبة الاداء في آخر الوقت فمن جازت  
 في آخر الوقت لم يجب الاداء عليها فثبتت اجابتي في آخر الوقت من وجوب  
 عليها ونفس الوجوب متحقق لاداءها سبب الصلوة وهو اول الوقت  
 بخلاف من ظهرت عن الجنب آخر فانه يجب عليها القضاء لوجوب  
 الاداء عليها فانه اذ كانت آخر الوقت الذي اتمنى عليه وجوب الاداء  
 الحنفية استدلوا على انفصال الوجوب عن وجوب الاداء مطلقاً بوجوب  
 القضاء اي قضاء الفعل الواجب كالصلوة على فاشم كل الوقت  
 وهو اي وجوب القضاء فندع متحقق الوجوب اما نفس الوجوب  
 او وجوب الاداء والاتفاق اي اتفاق الفريقين من الشافعية والحنفية  
 على انتفاء وجوب الاداء اي اداء الفعل الواجب كالصلوة عليه  
 اي على النائم المذكور لعدم الخطاب بقيموا الصلوة مثلاً في حقه حذراً

لا حاشية ان قيل  
 ان افعلت فلا قضاء  
 بخلاف من طعن آخر  
 الترخيص فيها القضاء  
 تراخيها الاداء بعد القضاء  
 لا وجوب الاداء في وقت الصلاة  
 بشرط طاعة الشريعة  
 على عدم وجوب القضاء  
 كما سبقت ان وجوب  
 الاداء على من وجوب  
 الاداء وجوب الاداء  
 وترخي وجوب الاداء  
 ان حقيقة الاداء الى الله  
 اجماعاً ولا يجد ان يقال ان  
 نظام وجوب الاداء في وقت الصلاة  
 القضاء واليه ذنب ابن  
 اقامه المبدأ الخطاب  
 الاله في زمان الغم وان  
 تدبر ١٢ مساجد  
 فقام

اى احقر ان عن اللغو اى كون الخطاب لغوا لان النائم غافل غير فاهم  
 للخطاب وخطاب من لا يفهم لغو قيل في التلويح رد هذا الاستدلال  
 ولقائل ان يمنع عدم الخطاب بان لا نسلم ان النائم لو كان مخاطبا بالاداء  
 يلزم اللغو وانما يلزم اللغو اى كون الخطاب مع النائم لغوا لو كان  
 النائم مخاطبا بالفعل الا ان اى بان يفعل في حالة النوم وليس كذلك  
 بل هو اى النائم مخاطب به اى بالفعل يعنى بان يفعل بعد الانبات  
 اى الاستيقاظ كالخطاب للمعدوم فافهم جرد الخطاب بالمعدوم بفار على  
 ان المطلوب صدور الفعل حالة الوجود حتى قال شمس الائمة من شرط وجوب الاداء  
 القدرة التي بها يتمكن المأمور من الاداء الا انه لا يشترط وجوده عند الامر بل عند  
 الاداء فان النبى عليه السلام كان يدعو الى الناس كافة وصح امره في حق من  
 بعده ويلزمهم الاداء بشرط ان يبلغهم ويتكلموا من الاداء والجواب عما قيل  
 في الرد بما نص عليه العلامة قطب الدين الشيرازى في شرح مختصر ابن حنبل  
 ان الكلام ههنا في الخطاب يقتضيه وهو ضد التعليق والخطاب بالمعدوم  
 انما يصح تعليقا ولا فرق في هذا الخطاب اى الخطاب بالتعليق بل  
 الغير المكلف والبالغ المكلف والمريض والصحيح والنائم والمستيقظ بخلاف  
 الاول اى الخطاب بالتحيزى فانه يتعلق بالبالغ الصحيح المستيقظ لا بالغير  
 والنائم فالخطاب للنائم كالخطاب للمعدوم خطاب تعلية ولا كلام فيه واما  
 الكلام في خطاب تحيزى فهو منتهى عن النائم كما هو منتهى عن المعدوم فعلى هذا  
 اى على تقدير الكلام في الخطاب بتحيزى لو انتبه اى استيقظ الصبي النائم

بعد خروج الوقت بالافعال فضاء اى قضاء الفعل الواجب الذى  
 وهو تائم كالصلوة التى مضى وقتها وهو تائم عليه اى على العبد التائم  
 الذى استيقظ بالافعال بعد خروج الوقت لا احتياطا اى الا ان يقضى  
 فيه الصلوة على سبيل الاحتياط بلا وجوب عليه وهو قول بعض المشايخ وفى  
 الخلاصة والخيار ان عليه القضاء ونقله عن ابى حنيفة لدا فى التفسير شرح  
 التحرير وما قيل فى المتنحى للتقارالى ومكمل الامور للمحقق المان الله  
 المنار سى اسمة لا على الفصل الوجوب عن وجوب الاداء ان الوجوب هو  
 وانه المكلف بالشئ كاذن لا ينك قبل البتة وقبل الدعوة لقلية الحسن  
 اى كون الحسن حقيقيا كما هو صلا ههنا اى انه سبب الخفية لان استحقاق الثواب  
 لا ينال عن فوج شغل الذمة وليس وجوب الاداء قبل البتة وقبل الدعوة  
 فانه انما يكون بالطلب وهو بالشرع فوج الوجوب به ولو وجوب الاداء  
 فالفعل الوجوب عن وجوب الاداء فيكون عليه اى على ما قبل ان الله  
 الشان بيلز منه ثبوته اى ثبوت الوجوب بدونه الشارح ولم يقل  
 اى ثبوته الوجوب بدونه الشارح احدا منها اى من اهل السنة والجماعة  
 وان نسب هذا الى المقر له وكيف يقول ثبوت الوجوب بدونه الشارح احدا  
 وليس لنا اى لاهل السنة والجماعة اصل خا مس ثبوت يد الاحكام  
 الاصول الاربعة ثم اعلم انهم اى الخفية صرحوا بان لا طلب للفعل  
 فى اصل الوجوب بدون وجوب الاداء بل هو اى اصل الوجوب مجرد  
 اعتبار من جانب الشارع ان فى ذمته اى ذمته المكلف جبرا بختيا

قوله اى على العبد التائم  
 ان الخفية مع الوجوب  
 فاصل الوجوب فاعلم ان  
 بول الوقت اصل الوجوب  
 يتبين فاعلم وجوبه  
 كقولنا المكلف بالطلب  
 قبل التيقظ ليس بالواجب  
 وقد عرفت ان المكلف  
 على وجوب الاداء  
 ان لا يكون  
 فاعلم ان الوجوب  
 يتبين لطلب الاداء  
 والطلب لطلب البتة  
 المطلوب مثل تقدم  
 السبب فليكن به  
 قوله بان لا طلب  
 والنقل بان الطلب  
 الموجه لطلب  
 وكذلك فى الوجوب

نقاسا له ثم اعلم  
 بفتح تاء  
 قبل حلوله  
 فى الذم  
 ان لا طلب  
 العطاء لا يضر  
 مثال الطلب

الفصل الواجب وأورد على ما صرح به أن أصل الوجوب للمصلحة في أول  
 وأصل الوجوب للزكاة في أول السجود والصلوة في أول الوقت والزكاة  
 في أول السجود تسقطان الصلوة والزكاة الواجبين فلو لم يكن الطلب في  
 أصل الوجوب كيف تسقطانها لأن الفصل بلا طلب كيف يسقط الوجوب  
 فإن سقط الواجب فرع لوجود الواجب وهو أي الوجوب إنما يكون  
 واجبا بالطلب وإذا لم يوجد الطلب كما صرحوا فلا وجوب فأي شيء  
 بالفعل وأيضا قصد الامتناع بالفعل الوجوب إنما يكون بالعلم  
 به أي بالطلب يعني الطلب في كل الفعل الواجب فيجب بالطلب لا قصد  
 فكيف يسقط الواجب بالفعل والجواب عن الإيراد المذكور أن لا نسلم أن  
 الواجب إنما يكون واجبا بالطلب فقط بل قد يكون واجبا بالسبب  
 أي بتحقيق سبب في كل الوجوب أيضا والشيء قد يثبت في الذمة ولا يطلب  
 كالدين المؤجل أي الدين الذي قدر له الاجل فإنه ثابت في الذمة وغير  
 مطلوب بدون مضي الاجل والثوب المطاوع أي الثوب الذي طارئة الرزق  
 والقنة إلى دار الإنسان أو حجرة لا يعرف مالكة أي لا يعرف أن هذا الثوب  
 مملوك أي شخص فإنه مشغول الذمة ولا يطلب لعدم العلم بالمالك وإنما قيد  
 بقوله مما لا يعرف مالكة لأنه إذا علم المالك فلا داء واجب والامتناع  
 منفع على العلم بقبولته أي بثبوت الوجوب لا على العلم بثبوت طلبه  
 فلا يقتضيه سقوط سبق الطلب أقول فقه المقام أي فهم المقام وتحقيقه  
 أن لنا خطاب وضع بالسليطنة أي ببيان أن هذا سبب لذلك كذا

فقه المقام أنه لا يفتى  
 أنه يفتى في الزكاة في الزكاة  
 قبل السجود تحقق السبب  
 بالطلب ولم يحقق السبب  
 إلا بعد السجود وفي الجنب  
 آخر الغرض ليس بطلب  
 بخلاف ما إذا لم يزل آخر  
 وفي الزكاة تحقق الوجوب  
 بتحقيق سبب  
 والطلب خطاب  
 في زمان الغرض وأن  
 في زمان السجود  
 كما يجب في حجب  
 القضاء من غير  
 العلم به فلهذا  
 لا يفتى

سبب لوجوب صلوة الظهر فهذا الخطاب للوجوب اى لكون السبب في  
زمنه المكلف وخطاب التكليف اى يقصد به تكليف المكلف بالاقضاء اى بالطلب  
ايقاع الفعل واذا كان الخطابان مختلفين فيجب ان يكون الثابت باحدهما  
اى باحد الخطابين غير الثابت بالآخر اى بالخطاب الآخر والا اتخذت ثبوت الفعل  
حقا موكدا على الدائمة اى زمنه المكلف من الاول وهو خطاب الوضع وهو  
اى ثبوت الفعل حقا موكدا للوجوب نفسه والطلب بايقاعه اى باليقاع هذا  
في الدين اى في الخارج من الثاني هو خطاب التكليف فعلم ان الوجوب شيء  
ووجوب الاداء شيء آخر سوى الوجوب يفصل احدهما عن الآخر وعلم ايضا  
ان لا طلب للفعل في الاول اى في وجوب نفسه بل الطلب للفعل في الثاني  
اى في وجوب الاداء ولا اى وان لم يكن كذلك بل كان الطلب في الوجوب  
دون وجوب الاداء فيكون المفهوم من خطاب الوضع الطلب في خطاب  
التكليف لزم قلب الوضع اى عكس ما وضع شيء له فان وضع حكم  
التكليف لان يومه بالتقرير عن ذاته وهو مساوق للطلب والسببية  
الا لتعريف المحض بان عند وجود سبب يكون المكلف مشغول بالذمة  
بالفعل بدون الطلب في الاحمال فلو عكس الامر انعكس الوضع فتدبر  
لعله إشارة الى ان هذا الفقه مخالف لمن يرجع الخطاب الوضعي الى الخطاب  
التكيني ولا يفرق بينهما مسألة الاداء فعل الواجب في وقته  
اى وقت هذا الواجب المقدار له اى لهذا الواجب وخرج به لم يقيد  
وقت كالموافل المطلقة فانها لا تقصد بالاداء ولا بالقضاء بخلاف المنفرد

ع  
قولك وان لا طلب  
في الاول فهو  
الاحكام التكليفية  
وجوب الاداء  
ع  
قولك في  
ان قلت بوجوب  
الاقضاء كما صح  
وقته ثبوت  
١٣٥  
شرا فقلت له  
والفان اياها  
بارة الامر  
فيه في غير وقته  
الوقت من حقيقة  
١٣٥  
لحمه المبر  
لحمه المبر



الموقفة كالسنن الرواية وصيام ايام البيض والست من اشوال فانها  
 بالاداء والقضاء وفسر بن الهام في التحريم الوقت المقدر له شرعا بقوله  
 وغيره لا يشترط الواجب المطلق والموقت شرعا وانما كون العزم وقتا للنوازل  
 المطلقة فمن اقتضاه العقل لا من غير الشرع خرج به ما قدر له وقت لا يشترط  
 كالمزكوة او اعين لها الامام شهر كذا وذكر القاضي عسند في شرح المصنف كسر  
 التقدير في شرحه اشرح ثم التقييد بقوله شرعا ينبغي ان يكون التحقيق دون  
 الاختراز عما ذكره الشارح لان اتيان الزكوة في شهر الذي عينه الامام اداء فلهذا  
 اللهم الا ان يقال المراد انه ليس اداء من حيث وقوعه في ذلك الوقت بل  
 في الوقت الذي قدر بالشرايع حتى لو لم يكن الوقت مقدرا في الشرع لم يكن  
 اداء كالنوازل المطلقة بل النذور المطلقة وانما على ظاهر كلام المصنف اسي  
 ابن الحاجب فهو اختراز عما اذا عين المكلف لقضاءه الموعود وقتا وفعله فيه  
 وما قيل انه اختراز عن الصلوة الفاسدة في وقتها بعيد جدا وبني على ان  
 شرعا يتعلق بفعل لا بالمقدرا في فعل حال كونه مشروعا لنتيجه وذكر القائل  
 ميرزا جان في حاشية شرح المختصر او قدر لا شرعا كالمزكوة يعين له الامام  
 شهر او قوعه في ذلك الشهر المخصوص من حيث انه عين له الامام ليس  
 اداء وان كان وقوعها فيه من حيث انه من اجزاء اتيان الزكوة او اوستتبه  
 وقيل في التحريم بن الهام وهو اي فعل الواجب في وقت المقدر لتسليم  
 بالنسبة الى الوقت فانه لا يشترط لكونه اداء وجود جميعه في الوقت بل  
 الشرط ابتداءه اسي ابتداء فعل الواجب في وقت المقدر له شرعا غير العزم

لا يخرج  
 الزكوة يعين له  
 ام شهر من حيث  
 نصوص ذلك الشرع  
 من اداء والا كان  
 له مقدار الزكوة  
 من قوله وقيل  
 انما عين الهام في  
 المصنف  
 وشارحه  
 انما يعين الى اخذ  
 المعروف الا بالوقت  
 وهو في حكم الامور  
 في الجبل الصلوة يجوز  
 ان يكون بعضها اداء  
 وبعضها قضاء كصلاة  
 في صلاة فائتة



قد ذكرنا في كتابنا  
 الصلاة المكتوبة  
 قدر وقتها  
 في الوقت  
 ان السجدة على  
 السجدة

١٣١

كما لم يترك عند الخفيفة في صلاة العصر فلو وقعت التحريم في صلاة العصر  
 في الوقت وباقي الصلاة في غير الوقت فهي اوار والركعة عنه الشا  
 في صلاة العصر والفجر فلو وقعت الركعة في الصلوتين المذكورين في الوقت  
 وباقي الصلاة في غير الوقت فهي اوار هذا على ما هو الاصح الا وجه عندهم كما  
 ذكره النووي وغيره والاشقة المحيطة بالصلاة الواحدة يجوز ان يكون بعضها  
 اوار وبعضها قضاء كصلوة مصلي العصر غربت الشمس عليه في تلال صلاة  
 وسبقه الى هذا الما تلي ايضا وذكر ابو ساه من الشافعية انه قول عامة الشافعية  
 قيل وهو التحقيق اعتبار الكل جزا بزمانه وعلى هذا فلا يكون في العبارة اسأل  
 كذا في التقرير ومنه اى من الاوار الاعادة كما صرح به القاضي عضد في  
 شرح المختصر حيث قال ان الاعادة قسم من الاوار في مصطلح القوم وان وقع  
 في عبارات بعض المتأخرين خلافاً وذكر السبكي في شرح المنهاج انه مصطلح  
 الاكثرين وقال المحلى في شرح جميع الجوامع وهو ظاهر كلام المصنف صرح فيه  
 ما قال النووي في المنتقى الواجب ان ادى في وقت يسمى اوار وان ادى بعد  
 وقته المضيق والموسع سمي قضاء وان فعل مرة على نوع من فعل ثم فعل  
 ثانيا في الوقت يسمى اعادة وقال الامام الرازي في المسند العبادات صرح  
 بالقضاء والاوار والاعادة فلو اجاب ان ادى في وقت يسمى اوار  
 واذا ادى بعد خروج وقته المضيق والموسع يسمى قضاء وان فعل مرة  
 على نوع من الفعل ثم ثانيا في وقته المضروب له يسمى اعادة وقال البيهقي  
 وهو اى الواجب اوار ان فعل في وقته المعين وقضاء ان فعل في غيره

والاداء مسبقا باءار مختل يسمى عادة وقيل انه قسم ثالث ليس من الاداء و  
لا من القضاء وعليه شي البين في المنهاج تاسيا لصاحب الساجد في المنهاج  
العبادة ان وقعته في وقتها المعين ولم يسبق باءار مختل فاداء والا  
عادة وفي الساجد الاثنان بالعبادة خارج اوقاتها يسمى قضاء وفي وقتها  
اما ان يكون مسبقا باءار مختل ويسمى عادة او لا يكون ويسمى اداء وذكر  
المتقدم في شرح الشرح وظاهر كلام المتقدمين والمتأخرين انها لا اداء  
والقضاء والاعادة قسمان متباينان وانما فعل ثانيا في وقت الاداء ليس  
باداء ولا قضاء ولم يطلع على ما يوافق كلام الشارح اي انما فعل في وقت  
انهم كلام الامام الغزالي ان الاداء ما يؤدى في وقتها يسمى قضاء ولو لم  
يتحقق في الطلوع الثانية على الاعادة ولو سلم فعل كلام المصنف عليه  
ظاهر الظاهر ان اوله في تفسير الاداء مقابل ثانيا في تفسير الاعادة وهو متعلق  
بفعل قولها انتهى وتفسير الفاضل ميرزا حسان بما تضمنه البيضاوي في تفسيره  
وقال واما ان حمل كلام المصنف عليه فلفظ ظاهره يظهر ان اوله في تفسير  
الاداء مقابل ثانيا في تفسير الاعادة وهو متعلق بفعل قطعا قال المفسر  
في بعد ما تحقق عند الشارح ان الاصطلاح الشارح في نظر الاداء ما ذكر  
فقال من يشقه وهو اي الاعادة الفعل فيه اي في وقت المقدرة له شرعا  
ثانيا اي مرة اخرى خلل واقع في فعله اولاً وهو المشهور عند  
وهو الذي حرمه الامام الرازي ورجحه ابن الحاجب في مختصره وترويضه  
السبكي في جميع المجموع وفسر القاسم ابوبكر والمجيب السخاوي بقرائن

قوله الخلفاء المراد  
باب الخلق يا مؤمنين  
نقصا في العروة  
يحبس به بنو  
السنن بالانسية  
في كل من او  
سنة الازمان  
فهم المذموم  
١٨٤٦

شعاع يدي  
الشيخ الفاضل  
محمد بن عبد الله  
بن محمد بن عبد الله  
بن محمد بن عبد الله

اوركن وقيد ابن الهام في التحرير بغير الفساو كترك ركن وبغير عدم صحة  
 الشروع لفقد شرط مقدور من طهارة او غير ما وقيل لعذر ففسر الابهام  
 في عيشية شرح المختصر العذر بما ينقطع به الصوم فمن حصل منفردا ثم صلي  
 بالجماعة ثانيا كان اداء الصلوة ثانيا اعادة على التعريف الثاني لان  
 طلب الفضيلة عذر لا على التعريف الاول اذ لم يكن في اداها اول خلل  
 ولما كان الظاهر حينئذ ان يقع الواجب ما دى اولاد يكون ما دى ثانيا  
 نظرا فلما تكون الاعادة واجبة ولذا صرح غير واحد من شراح اصول الفقه  
 بان الاعادة ليست بواجبة بل بالاول يخرج عن العهدة والكنان على  
 الكراهية على الاصح وان الفعل الثاني بمنزلة السجدة كالجبر بسجود السهو فلا يكون  
 واجبا قال ولا يصح ان يسمي الاعادة وتذكير الضمير لكون الاعادة مصادرا  
 وفي المصدر في التاميم التاميم والتذكير واجب ذكر ابن امير الحاج  
 في التقرير الواجب الوجوب كما اشار اليه في الهداية وصرح بعضهم كالشيخ  
 حافظ الدين في شرح المنار وهو موافق لما روى عن السرخسي وابي الليسر  
 من ترك الاعادة يلزمه الاعادة وزاد ابو اليسر ويكون القرض الثاني عطف  
 على فعل في تقسيم الواجب انتهى والقضاء فعله اى فعل الواجب بعد اتمام  
 بعد وقت المقدور شرعا استدراكا لما فات عمدا اى قصد الكمال اذا تركه  
 مع تذكره او سهوا يمكن ان يفعل من فعله كالمسافر اى كصوم المسافر  
 فانه قادر على ان ياتي بالصوم في رمضان وليس له مانع شرعي لا غير شرعي  
 يمنعه عن الصوم او لم يتمكن الفاعل من الفعل لما منع يمنعه عن الفعل

قوله والاصح ان يفسر  
 فاما وجوب الاعادة فلهذا  
 فغير واحد من شراح  
 فخر الاسلام من فقه  
 ابن الجيبي والشيخ  
 عن العهدة بالاول  
 السجود فلو  
 ولا قضاء فلو

١٣٩  
 المسمى في الواجب  
 هو الثاني والاول  
 في الاداء والحق ان  
 هو الاول اذا عدم  
 فترك ترك الركن الاول  
 لكن الاعادة واجبة  
 بعد كل صلوة اوبت  
 كراهية لكون الاول فلو  
 الاول وقت ومن ثم  
 اعادة القضاء قضاء

الفاعل لا يقتضي  
 والوضوء قبل الوقت  
 من الزمان فلو لم  
 والركعة بالجماعة  
 جعل وقتها بالركعة  
 فلا تقديم  
 له خمسة

شرعا كالحيض فانه مانع عن الصوم والصلاة لم يتمكن المكلف من الصوم  
 والصلاة لاجله او عقلا كالنوم فانه في وقت الفجر مثلا يمنع النائم المكلف  
 عن الصلاة عقلا فاجب الصبح بعد فساد الحج الاول او حقيقة لاقتضائه لانه مودع  
 في وقته وهو العمر والقضاء الفاعل بعد الوقت قال السيد في حاشية شرح  
 بحلاف الحج فان قته مقدر معين لكنه غير محدد وفيوصف به اى بالاداء ولا يؤيد  
 بالقضاء لوقوعه وانما فيما قدر له شرعا ولا انتهى واقرة الفاضل ميرزا حان  
 في حاشية شرح المختصر فستبينه حج الصبح بعد الحج الفاسد قضاء  
 كما وقع في عبارة مشايخنا وغيرهم حجاز من حيث المشايخ مع القضا  
 في الاستدراك لاحقيقة ومن جعل الاداء والقضاء في غير الواجب  
 بل لفظ الواجب الواقع في تعريف الاداء والقضاء بالعبادة  
 اى بلفظ العبادة فقال العبادة ان وقعت في وقتها المقدر له شرعا  
 فاداء والاقتضاء ونقص القاضي ابو زيد في التقويم و صدر الاسلام  
 شرحه على ان الاداء نوعان واجب ونفل كذا في التقرير وذكر الاستوى  
 في شرح المنهاج ان الامام ذكر في اول التقسيم ان العبادة توصف بالاداء  
 والقضاء والاعادة ولم يخصها بالواجب ثم قال الواجب ادى في وقته  
 سمي ادا الى آخر ما قال فعلمنا ان ذكر الواجب من باب التمثيل فقط انتهى  
 قال القاضي عسقلاني في شرح المختصر قول تقسيم آخر للحكم وهو ان الفعل قد يكون  
 بكونه اداء وقضاء واعادة انتهى وذكره الاظهر في حاشية شرح المختصر  
 قوله لتقسيم آخر للحكم فيه شغار بان الاداء والقضاء لا يختصان بالواجب بل

قوله بل الواجب  
 وقد عرفت  
 على هذا بان  
 الاداء التيميم  
 عين ما طلب  
 شرعا والقضاء  
 التيميم المثل ١٢  
 منه ر  
 ١٢

قوله عليه السلام  
 ان قول غيره يدل  
 على ان الاصل  
 في تعيين الوقت  
 من ان يكون  
 واجب الوقت  
 فلو جاز ان  
 يكون وقتا  
 من قول غيره  
 في تعيين الوقت

بل يوصف المندوب اليها بهما وعليه قول الفقهاء والنوافل الموجبة للتعذر  
 ابدأ وقول اكثر الاصوليين الواجب ينقسم الى اداء وقضاء واعادة  
 عدم انقسام المندوب اليها كيف ويجوز ان يكون بين المقسم والقسم عموم  
 من وجه انتهى مسئلة تاخير الفعل الواجب من المكلف المدرك  
 لوقت الفعل مع ظن المكلف المذكور الموت اى موت نفسه في جزء  
 من الوقت اى وقت الفعل قبل الفعل معصية اتفاقا لان الجزء  
 الذى تلن المكلف موته فيه هو الجزء الآخر باعتبار المكلف لعدم تقاربه  
 بعد هذا الجزء فالموت يجعل البعض وهو من الاول الى الجزء الذى تلن الموت  
 فيه كذا اى كل الوقت وترك الواجب كل الوقت موجب العصيان ذكره  
 الفاضل ميرزا جان فى حاشيته شرح المختصر ويفهم منه حال ما اذا شك فى الموت  
 وهى انه لا عصيان فى التأخير يدل عليه ما فى بعض شروح المنهاج فانه  
 لم يمت المكلف الظان بالموت وظاهر كذب ظنه وفعله اى فعل المكلف  
 الظان لفعل الواجب فى وقته المقدرة شرعا فله ظهور على انه  
 اى على ان فعل الواجب فى وقته ادعاء لا قضاء لصداق حدا اى  
 حدا الاداء عليه اى على فعل الواجب فى وقته اذ حدا الاداء فعل الواجب  
 فى وقته المقدرة شرعا والشرع قد قدر الوقت من الاول الى الآخر ففى  
 اى جزء منه فعل المكلف ذلك الفعل الواجب كان اداء وبه قال ابو حنيفة  
 الفراءى من الشافعية كما نص عليه الاستوى فى شرح المنهاج وقال  
 القاضى ابو بكر الباقلا فى من التكميلين كما نص عليه ابن الحاجب فى المختصر

واثبتنا في كتابنا  
 العجيب بان الواجب  
 على ما قبل بان الواجب  
 ما ينقسم من وجه  
 بانقسامه من وجهين  
 فى بعض المقامات  
 البعض بالموت  
 والبعض سببا للعصيان  
 فلو جاز ان يكون  
 وقتا من قول غيره  
 فى تعيين الوقت  
 على تقدير عدم  
 بقاء الواجب ان  
 يقتضى جاز ان  
 كذا انما هو من الموت  
 لانفسه على ان ارتفاع  
 الواجب قد يكون بوجوه  
 المانع كما سبق وارض  
 واليه بعض النسخ  
 فتأمل ١٢ ختم رح

وانما ضيق سمين من الفقهاء كما نص عليه السبكي في جميع النسخ مع فعله بعد الجزاء  
 لمن موت نفسه فيه سواء كان في وقته المقدرة له شرعا او لا قضاء كان  
 وقته اى وقت الفعل الواجب شرعا بحسب ظنه اى ظن المكلف  
 الطمان موت نفسه في ذلك الجزاء قبله اى قبل الجزاء الذي ظن الموت فيه  
 ولم يفعل فيما قبله ففعله في غير وقته فان ظنه سبب لتعيين ما قبل ذلك الجزاء  
 وقتا له شرعا اذ الشارع جعل ظن المكلف مناطا للاحكام الشرعية وفعله  
 في غير وقته المقدرة له شرعا قضاء لا اداء قال الامام في الاصل بقا جميع الوقت  
 وقتا لا اداء كما كان ولا يلزم من جعل ظن المكلف موجبا للعصيان بالشرع  
 مخالفته هذا الاصل وتضييق الوقت بمعنى انه اذا بقى بعد ذلك الوقت كان  
 فعل الواجب فيه قضاء وهذا لا يلزم من عصيان المكلف بتأخير الواجب  
 الموسع عن اول الوقت من غير عزم عند القاضي ان يكون فعل الواجب بعد ذلك  
 الوقت قضاء ثم قال وهو في غاية الاستحباب وروى بالفرق بانه لم يلزم كونه قضاء  
 بهما لان الوقت لم يغير حقيقة بالنسبة الى ظنه بهما بخلافه ثم نعم لو كان كونه  
 قضاء نهيا على ان العصيان يتا في الاداء لا تنجى ما ذكره كذا ذكر النقض اني في  
 شرح الشرح كذا ليس كذلك على ما ينظر من شبهة كذا قال العلوي في شبهة  
 شرح الشرح ويرد عليه اى على القاضي اعتقاد المكلف القضاء  
 الوقت اى القضاء وقت الفعل الواجب بعد تبييه قبل دخوله اى قبل  
 الوقت والسماح انه لم يجرى فعلا عن الاداء واخر الفعل ولم يتقبل  
 فان يصح اتفاقا فاذ بان اى في لفظ اى خطأ اعتقاده بان ظهر

١٣٨



ان الوقت كان لم يجز فلم ينقض بل الآن جاز وفعل المكلف المعتقد  
 لا ينقض الوقت بعد ظهور الخطأ والفعل كالصلاة في الوقت المقدّر  
 شرعا فهو اى الفعل المذكور اداء اتفاقا بين الجمهور والقاضى بلا خلاف  
 فلا اثر للاعتقاد البين خطا به فكم لا يهرى في حاشية شرح المختصر ظاهر  
 انه قياس خلفى اى لو كان في الفعل في الوقت المشرع او لا مع غيره  
 عن الوقت المظنون قضاء لزم ان يكون قضاء ايضا لو اعتقد انقضائه  
 الوقت واللازم باطل بالاتفاق فكذا المذموم انتهى وتوضيحه انه لو صح اليه  
 المذكور لكون فعل الطمان في الوقت قضاء لزم ان يكون فعل هذا المعتقد  
 ايضا قضاء فانه يجزى منه كما يجزى في ذلك بان يقال وقت فعل هذا  
 شرعا بحسب اعتقاده قبل هذا الوقت ولم يفعل الفعل المذكور قبل هذا الوقت  
 بل فعله في هذا الوقت ففعله في غير وقته وهذا هو القضاء والتالى باطل  
 فالحكم مقدم شمله اقوال الفرق بين طمن الموت واعتقاد انقضاء الوقت  
 بيقين فان في الاول اى في طمن الموت اعتقاد عدم الوقت مطلقا  
 لا الاداء ولا للقضاء وفي الثاني اى اعتقاد الانقضاء اعتقاد عدم  
 وقت الاداء لا اعتقاد عدم الوقت مطلقا فالاول متضيق من كل  
 وجه من الاداء والقضاء وبعد التحقيق كذلك لا يكون اداء بخلاف الثاني  
 فانه ليس متضيق من كل وجه بل هو متضيق في اعتقاده من وجه الاداء  
 وجه القضاء وبعد التحقيق كذلك يكون اداء لا قضاء فتأمل اشارة  
 الى ان الفرق غير نافع في كون الفعل في الاول قضاء وفي الثاني اداء

فقد قلنا ان  
 هذا الفرق غير نافع لان  
 اتفاق بين جمهور  
 مع طمن انقضاء  
 في الاول والتحقق  
 فيما اعتقد انقضائه  
 اوقته في الوقت ويدلج

١٢٣

بان العيصان الثاني  
 الاداء كما لو اؤخر في الثاني  
 بان الظن يقتضي عدم الظن  
 فساد ما اذا لم فلا جرة  
 به فتدبر  
 منه رحمه الله  
 تعالى



قوله جائز بخلاف السكون  
 الاول فان التأخير  
 ليس بجائز مع الموت  
 فان التأخير مع الحياة  
 مستحسن  
 بان شرط الجواز  
 العلم ان شرط الجواز  
 التأخير ما لم يمت  
 او العلم بان الاول  
 لنفسها فان كان الشرط  
 لغرض من تخلفه فيقتضي الشرط  
 متطابقا لغيره وهو جواز التأخير

لان القاضي جعل الدوران مع الطن للتحقق العصيان في الصوتين لانه لو لم  
 الموت في جزء من الوقت ولم يورد قبله بل اخره الى ما بعده يكون عاصيا  
 ولو لم يكن القضاء الوقت ثم ادعى الفعل في الوقت يكون عاصيا ايضا او لو  
 بحسب قلنه في الصوتين قبل الوقت المؤدى فيه وهو قد انقضت وهو غير  
 الى ان ينقضي الوقت عاص والعصيان لا ينافي في الاداء كما في صورة اعتقاد والا  
 ومن اخر الفعل كالصلوة مع ظن السلامة في الوقت الاول وما  
 فجاءة اى بغتة فالتحقيق انه اى من اخر لا يصح اذ التأخير حياث  
 له بهنا خلاف التأخير مع ظن الموت فانه غير جائز ولا تأخير بالجاهل بشرط  
 بل فقط التحقيق الى انه فيه خلافا الى ضعف قول من قال بالعصيان برب  
 تحقيق الوجوب وروى ذلك القول بوجهين احدهما ان معنى الواجب ما  
 ما يزم شرعا تاركه في جميع وقته وبهنا تاركه في جميع وقته باختياره بل تركه  
 في بعضه باختياره وفي بعض آخر بالموت الذي لم يكن باختياره وثانيهما  
 على تقدير عدم الموت لا يصح اتفاقا فكذا على تقدير الموت لان الموت لا يصح  
 سببا للعصيان وقد روى المصنف ايضا موافقا لما رده القاضي عصية شارب  
 بان التأخير جائز له الى الوقت المضيق اذ الكلام في الواجب الموسع ولا تأخير  
 في فعل الجائز والقول بان شرط الجواز اسه جواز التأخير بسلامة  
 العاقبة نفسها لا العلم به اى بسلامة العاقبة حتى يودى شرط العلم  
 بسلامة العاقبة الى التكليف الحال فان العلم بسلامة العاقبة حتمية لا يحصل  
 بالعاوة وما هو كذلك فهو محال بالعاوة وشرط المحال عاوة تكليف بالمحال

ان لا ينافي والمحال الثاني  
 الى التكليف الحالى اذا لم يكن العلم  
 عادة فاذا انتج الشرط  
 ثبوته وان كان الثالث فيلزم  
 يكون الاخر الا ان كان  
 وجوب متوسعا المفروض لمقتضى  
 سلامة العاقبة بين محلي فذلك  
 ١٢٣  
 ان لم يستتبع اذا قلنا  
 بان لان الشرط لا يتبع وجوبه  
 عند انتفاء شرطه وهو اى الوجوب  
 عند انتفاء الشرط فينتج  
 من الممكن والتمنع بالامكان  
 ان يمتنع لان مقتضاها لا يمتنع  
 ان يمتنع لان مقتضاها لا يمتنع  
 خاص فكم يمكن الا ان  
 خاص فكم يمكن الا ان  
 يصح من جعل شرط العلم  
 على تقدير شرط العلم  
 فان شرطه تحقيق  
 بان شرطه تحقيق

قوله جائز بخلاف السكون

العبادي وانه عيب والعيب على الحكيم تعالى شأنه غير جائز فمكون تكليف  
 محال فيؤدي هذا الشرط الى التكليف المحال واذا جعل الشرط نفس سلامة النفس  
 في الواقع فلم يؤدي الى التكليف المحال لان سلامة العاقبة وان لم يكن حتميا  
 للمكلف لكنها غير متوقعة فمقتضى هذا الشرط التكليف المحال وهو محال  
 الى التكليف المحال يقتضي هذا القول التخيير بين ممكن امي جائز وهو التخيير  
 محال السلامة ومقتضى امي محال وهو التخيير عند عدم السلامة لا يستحيل  
 المشروط عند عدم الشرط وهو امي التخيير بين ممكن ومقتضى محال والمحال معدوم  
 فهو يوجب حقيقة التخيير فيكون واجبا معينا لا محال وعدم التخيير يوجب حقيقة عدم  
 التوسع لان التوسع مندرج تحت التخيير وكان الكلام في الواجب الموسع فتدبر  
 العلماء اشارة الى انه منقوض بالواجب العمري ومنقوض بالتخيير بين الصوم  
 الاطعام فان الغنى ان تحقق فالاطعام ممكن وان لم يتحقق فهو مقتضى وفوق  
 ابن الحاجب بين ما وقته العمري الواجب الدني وقت تمام العمر  
 كالحي فيعصى بالتأخير والكان مع ظن السلامة والموت فجارة وبين  
 غيرة امي غير ما وقته العمر وهو الواجب الموسع فلا يعصى المكلف ان اخره  
 الوقت مع ظن السلامة ومات فجارة حيث قال في المختصر وهذا بخلاف ما وقته  
 العمر فانه لو اخره ومات عصى والا لم يتحقق الواجب انتهى ليس بسدا بل كان  
 الواجب مستلزما بين الواجب العمري والواجب الموسع فان كان سببا  
 في الاول الواجب فينبغي ان يعصى بالثاني ايضا وعذر الفقهاء بان في الواجب  
 الموسع بان الموت فجارة ليس بصنع منه بل هو مفوت للواجب ولم يذكر

فيكون انما فرض وقتا  
 النجاسة قبل وقتها  
 الذي لا يتغير وقتها  
 الطهر فان كان تأخيرها  
 الوجوب اصلها فلا يصح  
 ما لم يصب لم يتحقق  
 الذي لا يتغير وقتها  
 انما يتغير وقتها  
 فيكون انما فرض وقتا  
 النجاسة قبل وقتها

حتى يفرغ من قبل ان يصادفه الموت فلا يعصى عما هو في الواجب الموت  
 والواجب العمري لا يتحقق بالواجب الموسع فلو قبل عذر فجارة في الواجب الموسع  
 قبل في الواجب العمري فلا فرق ولا وجه للعصيان في الواجب العمري وان كان  
 الموسع وفيه طهر ما فيه فانه فرق بين العمري وغيره كالطهر مثلا بان ترك الطهر  
 مع ثلث السلامة والموت فجارة ليس في جميع وقته المقدرة شرعا اذ وقته باقية  
 لو لم يمت لاداء فيه بخلاف الواجب الذي وقته انما اذا ترك بسبب موت النجاسة  
 فانه تركه في جميع وقته وهو تمام عمره ولا يبقى بعد موته وقت في الواقع فالموت  
 فجارة قبل وقت التصديق في الواجب الموسع لا يوجب العصيان ولا يلزم عدم  
 تحقق الوجوب اذا ترك الواجب انما يوجب العصيان اذا ترك في جميع وقته  
 المقدرة شرعا وهو ما ترك في جميع وقته المقدرة وهناك ترك في بعضه فعدم  
 العصيان لا يخل في تحقق الوجوب وذكر الفاضل ميرزا حان في حاشيته شرح  
 ان الفرق بين الواجب الموسع الذي وقته العمر كالحج وبين الواجب الموسع  
 الذي ليس وقته تمام العمر كالطهر مثلا خلاف مذسب بجهور في الحصول بحجوله  
 التأخير فيما يسع له العمر بشرط ان يغلب عليه طمعه انه يبقى فلو ظن انه لا يبقى تغير  
 وعصى بالتأخير ما لم يمت اولم يمت وفي المنهاج الموسع قد يسع العمر كالحج  
 وقضا القوائت فله التأخير ما لم يتوقع قوائت ان اخر مرض او كبر اى اذا لم يكن  
 توقعه للقوائت على تقدير التأخير لعل المرض او الكبر وقال السيد في حاشيته  
 شرح المحقق الفرق بين ما وقته العمر وبين غير شكل فان ما يسع وقته العمر  
 ان لم يحزن تأخيرها اصلا لم يكن موسعا قطعاً وان جاز فاما مطلقاً فلا عصيان

١٣٩  
 سئل الوقت الموسع واخر  
 عان بعضه اتفاقا مع انه ما ترك  
 في جميع وقته المقدرة شرعا  
 وان كان لا يخل في بعض كالحج  
 وان كان بعضا لا انما فجارة على  
 بكل بعضا لا انما فجارة على  
 طوائف من والفرق تنكح في جوار  
 سأل في شرح المنهاج التزام جوار  
 انفضل الواجب عن غيره  
 انما هو في ان

بالتأخير مع الموت فحجارة أو لا تأثم بما يجازوا بالبشرط سلامة العاقبة فيلزم  
 التكليف بالحال كما في غيره وعلى تقدير عدم الفرق لا يعصى للدليل الذي  
 على جواز التأخير فيما وقته ليس تمام العمر ولكن المصنف لما اختار الفرق بينهما  
 توجه عليه النقض بالموسع الذي وقته تمام العمر فتصدي لدفعه بأن الموسع  
 الذي وقته العمر لو جاز له التأخير أبدأ وأدوات لم يعصى لم يتحقق الوجوب أصلا  
 بخلاف الظاهر مثلاً فان جاز تأخيرها إلى أن يتحقق وقته فلا يرفع الوجوب كذا  
 ذكر السيد قدس سره قال القرا بما عني أقول أو افرض وقوع الفجأة قبل وقت  
 التحقيق فلو جاز له التأخير وأدوات لم يعصى لم يتحقق الوجوب أصلاً فالأصل  
 أن يقال ترك الظاهر في الصوة المفروضة ليس تركها في جميع الوقت المتقدّر  
 له شرعاً فلم يتحقق العصيان أو لم يترك الواجب في جميع وقته وهذا بخلاف  
 ما وقته العمر إذا ترك بالفجأة لأنه ترك في جميع الوقت المقدّر له شرعاً لأنه  
 تمام عمره واعترض عليه السيد رحمه الله موافقاً لما ذكر في بعض شروح المنهاج  
 من أن الفرق المذكور لا يقدر فيما ذكرنا من الدليل المشترك بين الصورتين  
 غايته أنه يعارضه في هذه الصوة فلا يتحقق فيها مقتضى أحداهما لمقاومة كل منهما  
 الآخر ثم قال والذي يمكن أن يقال في توجيهه هو أن المعارض أعني ارتقاء  
 الوجوب دليل قطعي ما ذكرناه فمضى فعل به فيما عدا صورة المعارضة فيها  
 يتعين أعمال المعارضة القطعية وونه أقول ما ذكرنا من الدليل قطعي لقطعية مقدّمات  
 على ما لا يخفى وأما المعارض فليس تمام سيما أن يكون قطعياً مفيداً للحكم وذلك  
 لأنه لا يلزم رفع وجوبه لأنه ما تركه في جميع الوقت المقدّر له شرعاً بحسب

اذا الوقت بحسب ظنه ازيد من هذا حسب مثله اخذ الله في وجوب القضاء  
 هل هو باجر جديد غير امر وجب الاداء به وعليه اى على وجوب القضاء  
 بامر جديد اكثر اى اكثر الاصوليين كما نص عليه ابن الهائم في التحرير ومنهم  
 اصحابنا العراقيون وصاحب الميزان وعامة الشافعية والمعتزلة كما نص عليه  
 ابن امير الحاج في التقرير ويعود حسب الامام في المحصول والاربعون في حال  
 وصاحب التخصيل كما نص عليه الاسودى وخمسة اربع حاجب في المختصر  
 او بما اى بامر يوجب الاداء وهو اى وجوب القضاء بامر يوجب الاداء  
 المختار لعامة الحنفية كالقضى الى زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة السرخسى  
 ومتابعيهم وبه قال بعض الشافعية والحنابلة وعامة اهل الحديث كما نص عليه  
 ابن امير الحاج في التقرير ثم هذا الاختلاف الواقع في ان وجوب القضاء  
 بامر جديد او بامر سابق في القضاء بمثل معقولا اى مثل يدرك العقل مما  
 للفائت كالصلوة للصلاة والصوم للصوم فقط ووجوب القضاء بمثل  
 غير معقول فانه لا يجب الا بدليل آخر بالاتفاق كما صرح به البعض كشرح  
 البديع وصاحب الكشف وصاحب التلويح وصاحب التحرير او سفي  
 القضاء مطلقا سواء كان بمثل معقول او بمثل غير معقول كالقدرة للصوم  
 كما هو الظاهر من اطلاق ائمة الاصول كفخر الاسلام وشمس الائمة السرخسى  
 والدليل للاكثر ان وجوب القضاء ولو كان بامر يوجب الاداء فاقضى هذا  
 الامر للقضاء كما يقتضى الاداء فيكون يوم الخميس الذى هو امر باءاد الصوم  
 يوم الخميس مقتضيا لصوم يوم الجمعة الذى هو قضاء عن صوم يوم الخميس وعده

اقتضاء صوم يوم الخميس صوم يوم الجمعة بديهي والا اى وان  
لم يكن عدم الاقتضاء المذكور بديهي كان الصوم في يوم الجمعة ادعاء  
بإسره لا قضاء للماول فان الاداء فعل الواجب وقته المقدرة شرعا  
واذا كان كلام الشارع صوم يوم الخميس مثلاً متقنيا للصوم يوم الجمعة فكذلك  
هذا الكلام في قوة قولنا صوم ما يوم الخميس او يوم الجمعة وهو تخيير بينهما فبعد  
على كون يوم الجمعة ايضا وقتا للصوم وسواء للصوم في يوم الخميس لان  
النص كما يدل على يوم الخميس يدل على صوم يوم الجمعة فلا يلحق المكلف  
ترك الصوم يوم الخميس كما لا يلحق ترك الصوم يوم الجمعة وهذا باطل فوجوب  
القضاء بامر لوجوب الاداء ايضا باطل وهذا الدليل للاكثر انما يتناول  
عامة المخففة ادعوا الانتظام لفظا اى انتظام وجوب القضاء في  
لفظ الوجوب واربان اللفظ الذي يدل على القضاء بالبطاقة <sup>التقنية</sup> وهو اى او عاء الام  
لفظ بعيد من عامة المخففة كيف ولا يليق بحال احاد من الناس فاطنك  
باصحاب الايدي الطولية في العلوم ولو كان الدعوى بهذا لما احتاجوا في اجاب  
القضاء الى دليل زائد وحكموا بوجوب قضاء كل واجب كاجتماع العيد  
وتكبيرات التشريق وتعلل مقصودهم اى مقصود عامة المخففة من القول  
بوجوب القضاء بما يوجب الاداء مطالبة شئ تتضمن مطالبة مثله  
اى مثل ذلك الشئ عند قوته اى فوت ذلك الشئ فيجب الاول ك  
الاداء بنص موجب ايجاب الثاني اى القضاء بذلك النص لا ينص <sup>مبتدئ</sup>  
فان ايجاب الاول يدل على ان زمة المكلف مشغولة بما اوجب عليه فلا بد

۱۲۹  
 یاز تا قبل و بلیکم این الوقت  
 ظرف الی آخر اختلاف فی سقوط  
 و انما لک ما مور به کلاجل لایق  
 و اور در عظمی بنیانه انو کان  
 لک لجاز التقسیم و قدر فیها  
 الوقت فظفر الی ان عود ظرف  
 یجوز التقسیم علی کون الظاهر  
 لانه سبب الوجود من عاقل  
 فیکون السبب علی سبب من عاقل  
 منزه عن



من تفرغ الذمة والتفريغ اما ببيان ما اوجب او ببيان مثل ما اوجب عند  
فوت ما اوجب نعم معارف القضاء اى الاشياء التى يعرف بها القضاء  
بمثل معقول او غير اى غير معقول يجوز ان تكون تلك المعرفات  
غير اى غير ما يوجب الاداء نصا كان ذلك الغير او قياسا غير النص  
فلا يروا انه اذا اوجب القضاء بما يوجب الاداء فما احتاج الى النصوص الواردة  
في القضاء لان النصوص الواردة في القضاء ومعرفات القضاء يحتاج اليها  
لمعرفة المثل الموجبات لكن الكلام في هذا المقام في اصل سبب الوجوب  
اى في نفس سبب وجوب القضاء وموجبه الى هو امر الاداء الموجب له او امر  
غير امر الاداء فافهم فانه دقيق وما يحتاج به عن دليل الاكثر في المشهور  
على ما ذكره ابن الهمام وغيره ان مقتضى اى مقتضى عدم يوم الخميس امر الله  
الاول الصور فان المقتضى المطلق والثاني كونه اى كونه الصوم في يوم الخميس  
بحسب المقتضى من الثاني اى كونه الصوم يوم الخميس لقوله اى لقوله الصوم يوم  
الخميس مقتضى عدم يوم الخميس الصور مطابقا سواء كان في الجمعة او غير ذلك  
ابوابه عدم مقتضى عدم يوم الخميس عدم يوم الجمعة بل الاقتضاء بين الاثنين  
فولم يرد يوم الجمعة او لان مقتضى ما هو مقتضى من القيد وهو قد كانت ففعله سنة  
فقد تمت به الحاشية من القضاء ولا سواء اذا الاقتضاء للصوم يوم الخميس  
او لا بالذات والصوم لم يثبت ثانيا وبالعرض عند قول الصوم يوم الخميس  
فلا يكون الصومان معا وبين فقه غايقة السقوط لانه لا تسلم ان مقتضى  
صوم يوم الخميس امر ان بل مقتضى الصوم في يوم الخميس فقد اذلا وجوب





في هذا الماهل وهو ان المطلق والقييد بحسب الوجود شيئان او شئ واحد  
 يصدق عليه المعنيان فانظر الى الاختلاف في اصل آخر وهو ان تركيب  
 من الجنس والفصل وتمايزهما بل هو بحسب الخارج او مجرد العقل فان  
 قلنا بالاول كان المطلق والقييد شيئين لانهما بمنزلة الجنس والفصل وان  
 قلنا بالثاني وهو الحق كان بحسب الوجود شيئا واحدا كما في شرح  
 في توجيه كلام شارح المختصر وقال الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح  
 المختصر اقول الاوضح ان يقال هذه المسئلة مبنيّة على ان المطلق ليس  
 الا المقيّد لان المطلق في الامر ليس الا الموجود في الخارج وهو المقيّد  
 سواء قلنا بوجود الطبيعة للبشر شئ وهو المطلق ام لا لكن النزاع في  
 ان ذلك المقيّد بل هو في الخارج شيئان كما في اللفظ والعقل ام  
 واحد يعبر عنه بالركب اى باللفظ المركب او بالمفهوم المركب الذي كان  
 مدلولاً عليه لذلك اللفظ المركب وهو ما يصدق عليه المطلق والقيّد ونسبه  
 بالتعبير عن المقيّد بلفظ ما صدق عليه ثانيا على ان في هذا الشق وهو ان يكون  
 المطلق والمقيّد شيئين في الخارج لا بد ان يصدق المطلق والقيّد على هذا  
 الشئ الواحد لعدم التمايز بين الكل والخبر وكذا بين الخبر والخبر والخبر  
 انما التمايز بينهما في العقل فيصح الحكم نظر الى الاتحاد والخارجي ولما لم يكن  
 المطلق والقيّد عينا الجنس والفصل اذ لا يحصل من الصلوة ومن تقييدهما  
 بالوقت المعين نوع حقيقي له وحدة حقيقية بل ليس هذا التركيبا اعتباريا  
 منه على ذلك بقوله وينظر ذلك إشارة الى انه نظر له فان قلت ما صدق عليه

الذي يوجد في الخارج ليس مركبا في العقل من جزئين المفهومين كيف ولو كان  
 كذلك كان تركيبا حقيقيا لا انطباقا على موجود خارجي قلت كما ان الجسم موجود  
 في الخارج كذلك الجسم الابيض وذلك مما لا شك فيه وذلك لا يقتضي  
 كون التركيب منها حقيقيا كما في هذا المثال اقول انظر في توجيه اختلاف  
 المطلق في العبادة الموقفة هي تلك العبادة والوقت فيدل على حاجته لكنه يحل ان يكون  
 مشروطا حتى لا يصح شرطه وانه اذا جعله الشارع شرطا في صحة نفسه بل في كمالها  
 فاذ مات فيه بقي اصل وجوبها مع بعض فيه وحينئذ لا يكون مسئلة مبنيّة  
 على اختلاف الذي ذكره اذ فيه بعدا اما اول فلان بناء العرف واللفظ على  
 توقيفات الفلاسفة ليس على ما ينبغي واما ثانيا فلانه على ما ذكره كان الحق  
 هو ان القضاء كان واجبا بامر جديد اذ قد تقرر في الحكمة ان لا تأني بين امر  
 والفصل في الخارج والالم يصح الحمل على ما قرره في المواقف وحينئذ لا يمكن  
 بانه لم يجب بامر جديد بل بالامر الاول ان يقول ليس كلامي مبنيّا على شرط  
 يندفع ما تقرر في الحكمة بل بما قررنا ولا يخفى ان ذلك الاحتمال محل صحيح ظاهر  
 مما ذكره ويحتمل ان يكون مبنيّا على ما قررنا فلا يحسن الجزم بالاول انتم اقول  
 رد على من ذهب الى وجوب القضاء بامر جديد بناء على استحالة المطلق والقييد  
 القيد ههنا اي في صوم يوم الخميس فصرف زمان وهو يوم الخميس  
 والاتحاد مقولة متى اى الزمان بالمظروف وهو الصوم ههنا وان  
 صح كما ذهب اليه الفلاسفة فلا يلزم من انتفاء فرد منها اى من مقوله  
 متى انتفاءه اى انتفاء المظروف الذي هو معرض المقولة انتفاءا

ليس يبدن الموجود في أمس هو الموجود في الآن وفرو متي قد تبدل وامتبدل  
 زبد فاستحاد الطرف مع المظروف لا يدل على ان الطرف لو انتفى انتفى المظروف  
 لا يلزم بطلان ايجاب المطلق من بطلان ايجاب القيد فيحتاج الى امر جديد فليس  
 ابتداء المسئلة على الاستحاد والتعدد فتأمل على هذه اشارة الى اناس لما لا يلزم  
 انتفاء المظروف عند انتفاء الطرف لكن لا يلزم بطلان ايجاب المظروف  
 عند بطلان ايجاب الطرف فان الايجاب عند استحاد الطرف والمظروف واحد  
 لا تعد فيه فبطلان ايجاب الطرف بعينه هو بطلان ايجاب المظروف فيحتاج  
 في القضاء الى ايجاب جديد على مذهب من قال بالاستحاد والتبنة وفوق  
 ههنا والخفية وهو ان وجوب القضاء بامر يوجب الاداء بنذر اعتكاف  
 رمضان يعني من نذر ان يعتكف في شهر رمضان هذا اذا لم يعتكفه  
 اى لم يتفق له ان يعتكف في رمضان حيث يجب في ظاهر الرواية قضاء  
 اى قضاء هذا الاعتكاف المنذور بصوره جديدة سوى رمضان آخر حيث  
 لا يصح قضاء هذا الاعتكاف في رمضان آخر ولم يوجبه النذر اى لم يوجب  
 نذر الاعتكاف الذى سبب الاداء الاعتكاف الصوم الجديد اذ لو كان موجبا  
 للصوم الجديد كان موجبا للاداء ايضا بالصوم الجديد واذا كان موجبا للاداء  
 بالصوم الجديد لما صح اداء هذا الاعتكاف مع صوم رمضان والسالى بالكل  
 فالقدم مشك فعلم ان موجب القضاء امر آخر غير موجب الاداء والى جواب  
 عن هذا النقص ان نذر الاعتكاف كان موجبا له اى للصوم الجديد  
 ولا نسلم ان النذر لم يوجب الصوم الجديد لانه اى الصوم الجديد شرطه

اى شرط الاعتكاف بقوله عليه السلام لا اعتكاف الا بصوم رواه الدارقطني  
 والبيهقي النذر موجب للاعتكاف واجبا بالمشرط موجب لايجاب الشرط  
 فاجباب الاعتكاف يكون موجبا لايجاب الصوم الجدي لكن ما ظهر  
 اشارة اى اثر نذر الاعتكاف في اجباب الصوم الجدي لما منع عن الظهور  
 وهو اى المانع وجوبه اى وجوب صوم رمضان قبله اى قبل النذر  
 والاداء اشرف من القضاء واداء هذا الاعتكاف المنذور لا يمكن الا في  
 رمضان وفيه الصوم الغير المقصود للاعتكاف فيحتمل ان ادى الاعتكاف  
 فاما ان يترك صوم رمضان وهو ظاهر الفساد واما ان يروى الصوم المقصود  
 الذى هو الشرط الى غير المقصود وهو لا يلقى فلذا جاز ايفاء هذا النذر بهذا الصوم  
 التبعي فلما زال المانع بالقضاء رمضان ظهر اشارة اى اثر نذر الاعتكاف  
 في اجباب الصوم الجدي ولهذا اى ولاجل انه ظهر اثره لزوال المانع  
 لا يقتضيه النذر المذكور في رمضان آخر ولا في واجب آخر لان الصوم  
 غير مقصود للاعتكاف فيها سوى قضاء رمضان الاول اذ لم يصح في  
 رمضان الاول فيجوز قضاء الاعتكاف في قضاء صوم رمضان الاول  
 اذ اختلف الذى هو قضاء رمضان في حكم الاصل الذى هو رمضان اول  
 فلو كان الاعتكاف صحيحا في رمضان الاول صح في قضاؤه بصومه لهذا  
 اى هذا مسئلة مقدمة الواجب المطلق والمراو بالمقدمة هنا  
 ما يتوقف عليه الشيء وينقسم الواجب بالنسبة اليها الى قسمين لان ايجابه والامر  
 او كان مقيدا بما يتوقف عليه فهو الواجب المقيد كما في قوله تعالى واذا

قوله الواجب  
 المطلق آية خزانة  
 عن واجب اذا  
 كان مقيدا بالوقت  
 كما كان مقيدا بالوقت  
 والواجب بالوقت  
 والواجب بالوقت

١٥

مقيد من الالات  
 فالواجب مقيد  
 ١٢

نفوس للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا سلمه ذكر الله قيد ايجاب السعي الى ذكر الله تعالى  
 اى صلاة الجمعة وخطبتها لهذا اذا لم يكن مقيدا به فهو الواجب المطلق بالنسبة  
 بالنسبة الى ما لم يقيد به وان كان مقيدا بالنسبة الى مقدمة اخرى كما في  
 قوله تعالى اقم الصلوة لذكر الشكر فان اقامته الصلوة واجبة مطلقة بالنسبة الى  
 الوضوء لعدم تقيد به في الامر بها مع توقفها عليه ومقيدة بالنسبة الى  
 الوقت الذي قيدت به في الامر بها فالواجب المطلق ما لم يقيد ايجابه بما يقيد  
 عليه لا ما لم يقيد ايجابه بشئ اصلا فان ايجاب كل فعل مقيد بقدر وجوده  
 والقدرة المكننة فيه الى غير ذلك كما قال الابهري في حاشيته شرح المختصر وذكر  
 التفاتنا في شرح الشرح قد فسر الواجب المطلق بما يجب في كل وقت و  
 على كل حال فنوقض بالصلاة فزيد في كل وقت قد اشرع فنوقض بالصلاة  
 الساعات فزيد الا لمانع وهذا لا يشك في غير المواقف كالندور الموقنة والايامان  
 المطلقة ولا مثل الحج والزكاة من المواقف في ايجاب ما يتوقف عليه من  
 الشروط والمقدمات وشارع المحقق الى ان المراد بالطلاق والتقييد بالنسبة  
 الى تلك المقدمة حتى ان الزكاة بالنسبة الى تحصيل النصاب مقيدة فلا يجب  
 والى تعيينه واقراده مطلق فوجب انتهى قال الامام في الحصول الواجب المطلق  
 هو ما يجب على كل مكلف في كل حال ويزعم منه ان لا يوجد حذوا  
 مطلقا اصلا اذ ما من واجب يجب في كل حال حتى في حال السجود وقيل  
 ما يجب على كل مكلف في كل وقت وعليه ما عليه كذا ذكر العلوي في حاشيته  
 شرح الشرح وذكر السيد الشريف في حاشيته شرح المختصر الواجب

المطلق بالاعتقاف وجوبه على مقدمة موجودة من حيث هو كذلك  
 وانما اعتبر الحثية لجواز ان يكون واجبا مطلقا بالقياس الى مقدمة  
 ومقتدا بالنسبة الى اخرى فان الصلوة بل التكليف باسمه لا موقوفه  
 على البلوغ والعقل فهي القياس اليها مقيدة وانما بالاضافة الى الطهارة فواجبة  
 مطلقة وبالسجدة الاطلاق والتقييد امران اضافيان ولا بد من اعتبار الحثية  
 في حدود الاشياء الداخلية تحت المضاف وقد صرح به صاحب الشفا  
 في مباحث الجنب انتهى والتفق العلما رقا طية على ان مقدمة الواجب المقيد  
 بتلك المقدمة ليست بواجبة فلا يلزم من ايجاب صلوة الجمعة وخلعها في  
 الآية المذكورة ايجاب النذر لها وانما الكلام في مقدمة الواجب المطلق بل  
 واجبة ام لا فانها رانها واجبة مطلقا اى سواء كان سببا مقتضيا  
 لوجود السبب او شرطا اى لا يتأتى الفعل الواجب بدونه ولا يلزم تاتي  
 الفعل الواجب بتاتيه سواء كان الشرط شرعا اى يجعل الشارع اياه شرطا  
 للفعل الواجب كالوضوء فان الشارع جعله شرطا للصلوة او عقلا  
 اى يجعل العقل اياه شرطا للفعل الواجب كترك النسيء للفعل الواجب فان  
 العقل يجعل ترك النوم الذي هو ضد لاقامة الصلوة شرطا لاقامة الصلوة  
 او عادة اى يجعل العادة اياه شرطا للفعل الواجب كغسل جزء من  
 الرأس بغسل الوجه فان العادة تجعل غسل جزء من الرأس شرطا  
 لغسل الوجه في الوضوء اذ غسل الوجه لا يتحقق في العادة الا مع غسل جزء  
 من الرأس وان امكن غسل الوجه عند العقل بدون غسل جزء من الرأس



وهذا بدون لفظ السبب قول الأكثرين على ما ذكره ابن الحاجب في المحقق  
 والقاضي عصفري في شرحه وابن الهيثم في التمهيد والتأني في جميع الجواهر  
 وهو المأخوذ عند الإمام والشافعية والابدية لفظ عليه الاسفوي في شرح المتن  
 وقال السيد في حاشيته شرح المختصر كبري اذ راجح الاسباب في عبارة المتن  
 في صدر المسئلة فان قوله وغير شرط يتنازعا ولها باطلقة انتهى وقيل مقدمة  
 الواجب المطلق واجبة في السبب فقط دون الشرط اي كانت المقدة  
 سببا لا شرطا وهذا المذهب لم يذكره ابن الحاجب قال العلامة قطب الدين  
 الشيرازي في شرح المختصر هذا المذهب هو الواقفة وقيل مقدمة الواجب المطلق  
 واجبة في الشرط الشرطي فقط دون الشرط العقلي والعاويسي والسببية هو  
 مختار صاحب البدرين من الحقيقة ومختار امام الحرمين من الشافعية ومختار  
 ابن الحاجب من المالكية فيما عدا السبب وقيل لا وجوب مطلقا سواء  
 كانت المقدة سببا او شرطا قال الاسفوي في شرح المتن لا ذكر لهذا في  
 كلام الابدعي ولا كلام الامام واتباعه نعم كاه ابن الحاجب المختصر الكبير والكتابان  
 كلامه في التفسير في اثبات الاستدلال يقتضي ان ايجاب سبب مجمع عليه وان  
 القاضي عصفري في شرح المختصر والسيد في حاشيته وذكر التتار في شرح  
 الشرح ثم لانهما في ايجاب الاسباب كالامر بالقتل امر بغير سبب مثلا  
 والامر بالاشباع امر بالاطعام انما اختلف في غيره انتهى وذكر الابهري  
 في حاشيته شرح المختصر وقال بعضهم ان كان سببا للواجب فالامر بالواجب  
 يقتضي ايجابه وان كان شرطا فلا وهذا المذهب لم يذكره المصنف ابن الحاجب

وقال آخرون الامر بالواجب لا يتضمن اقتضاه ما يتوقف عليه سواء كان  
 سببا او شرطا شرعيا او عقليا او عاديا وما قيل مقدمة الواجب <sup>الواجب</sup>  
 سببا لا خلاف في وجوبها يرد ما قاله المصنف وما قال صاحب المنهاج  
 وجوب الشيء مطلقا لوجوب وجوبه بالالتزم الابه وكان مقدورا وقيل  
 موجب السبب وان الشرط وقيل لا يفيد التمسك وقال الفاضل ميرزا جان  
 في حاشية شرح المختصر في بعض شروح المنهاج الخلاف قد وقع في  
 السبب ايضا وكلام المنهاج صريح في ذلك حيث قال وجوب الشيء مطلقا  
 لوجوب وجوبه بالالتزم الابه وكان مقدورا وقيل لوجوبه دون الشرط و  
 قيل لا يفيد القول الثاني مما اختاره المرتضى الشريف رحمه الله ولم يذكره  
 المصنف ووجه ان حصول السبب واجب عند حصول سببه فلا يفتقر  
 المشروط بالقياس الى شرطه فالسبب قد تعلقا كانه اريد بالسبب له التمسك  
 لا المقتضى في الجملة والفرق ضعيف لاستواءهما في امتناع تحقق الواجب  
 وهو مناط الوجوب في السبب لا دخل فيه لاستلزام تحققه تحقق السبب  
 والقول الثالث لا ياتي عنه عبارة المتن بل ينبغي حمل قوله لا يفيد على  
 لغي الوجوب في الشرط الشرعي وغيره مطلقا سواء كان سببا ام لا كما  
 هو الظاهر حتى لا يكون مذهبنا آخر لم يكن مذكورا في الكتب المشهورة فهو  
 المتعارف في رحمته الله مع غفلته عن كلام المنهاج غفل عن عبارة الكتاب  
 ايضا انتهى والدليل لنا في القائلين بوجوب المقدمة مطلقا ان التكليف  
 به اي بالواجب بدون تكليف المقدمة يعود الى التكليف بالمال

رحمة الله

مكة ١٢

منه ابن الحاجب

ما في التفسير

بالاجماع فان

الوجوب لا الوجوب

اي الاجماع

قوله بالاجماع

٢٠

لأن المقدمه لما لم يجب يجوز عدمها وكون الواجب مع عدم المقدمه محال  
والتكليف بالاحمال باطل وذكر الامام في الحصول ان الامر بالشئ لو لم يقتض  
وجوب ما يتوقف عليه لكان مكلفاً بالفعل ولو في حال عدمه لانه لا مدخل له  
في التكليف مع ان الفعل في تلك الحالة لا يمكن وقوعه لان المشروط لا يستحيل  
وجوده عند عدم شرطه فيكون التكليف باذناك تكليفاً بالاحمال وقد اعترض  
اللامدى وصاحب الحاصل ومن تبعهما على تقرير الامام ما غرض زعموا انه  
لا يخصص عنه وتقبيلهم الاستوى في شرح المنهاج وحكم بصدقه تقرير الامام  
وضعت اخره اضمهم الاستوى في تحصيل اسباب الواجب واجيب واسباب  
الحواصير حواصير بالاجماع وما قيل في الجواب عن هذا الدليل بان الاستدلال  
ان اراد ان التكليف بالواجب بدون تكليف المقدمه مطلقا سواء كان التكليف  
بالواجب او بغيره يودي الى التكليف بالاحمال فلا يقول انهم بالتكليف بالواجب  
بدون تكليف المقدمه مطلقا بل يقول بالتكليف بالواجب بدون تكليف  
المقدمه بالتكليف بالواجب وان اراد ان التكليف بالواجب بدون تكليف  
المقدمه بالتكليف بالواجب يودي الى التكليف بالاحمال فلا يستدل بتأثيره الى  
التكليف بالاحمال او يجوز ان يكون وجوبها اى جوب المقدمه بعينه اى  
بغير التكليف بالواجب كالايمان فانه مقدمه للصلاة والزكاة وغيرهما  
من الواجبات وليس جوبه بالتكليف بالصلاة والزكاة وغيرهما بل هو جوب  
بنفسه بدلائل غير دلائل تلك الواجبات ففيه اى فيما قيل ان الكلام  
في وجوب المقدمه كان بالنظر اليه اى الى التكليف بالواجب الذي هو

لأن المقدمه لما لم يجب يجوز عدمها وكون الواجب مع عدم المقدمه محال  
والتكليف بالاحمال باطل وذكر الامام في الحصول ان الامر بالشئ لو لم يقتض  
وجوب ما يتوقف عليه لكان مكلفاً بالفعل ولو في حال عدمه لانه لا مدخل له  
في التكليف مع ان الفعل في تلك الحالة لا يمكن وقوعه لان المشروط لا يستحيل  
وجوده عند عدم شرطه فيكون التكليف باذناك تكليفاً بالاحمال وقد اعترض  
اللامدى وصاحب الحاصل ومن تبعهما على تقرير الامام ما غرض زعموا انه  
لا يخصص عنه وتقبيلهم الاستوى في شرح المنهاج وحكم بصدقه تقرير الامام  
وضعت اخره اضمهم الاستوى في تحصيل اسباب الواجب واجيب واسباب  
الحواصير حواصير بالاجماع وما قيل في الجواب عن هذا الدليل بان الاستدلال  
ان اراد ان التكليف بالواجب بدون تكليف المقدمه مطلقا سواء كان التكليف  
بالواجب او بغيره يودي الى التكليف بالاحمال فلا يقول انهم بالتكليف بالواجب  
بدون تكليف المقدمه مطلقا بل يقول بالتكليف بالواجب بدون تكليف  
المقدمه بالتكليف بالواجب وان اراد ان التكليف بالواجب بدون تكليف  
المقدمه بالتكليف بالواجب يودي الى التكليف بالاحمال فلا يستدل بتأثيره الى  
التكليف بالاحمال او يجوز ان يكون وجوبها اى جوب المقدمه بعينه اى  
بغير التكليف بالواجب كالايمان فانه مقدمه للصلاة والزكاة وغيرهما  
من الواجبات وليس جوبه بالتكليف بالصلاة والزكاة وغيرهما بل هو جوب  
بنفسه بدلائل غير دلائل تلك الواجبات ففيه اى فيما قيل ان الكلام  
في وجوب المقدمه كان بالنظر اليه اى الى التكليف بالواجب الذي هو



بل هو الامر بمقدمة بمعنى ان الخطاب يتعلق به وكان الوجوب المتعلق بالمقدمة  
 مقصودا من الخطاب المتعلق بذلك الواجب وهو استفاد من كلام المصنف  
 اى ابن الحاجب في الدلائل التي ذكرها في ان غير الشرط لا يجب وكذا من جواب  
 دلائل الجمهور حيث قال ان اردت به انه لا بد منه فسلم لكنه غير محل النزاع  
 وان اردت به انه ما مور به شرعا فهو ممنوع وهو المدعى فاين دليله انتهى  
 فالحق ان مقدمة الواجب في غير الشرط الشرعي لا يجب كما احتاره المصنف  
 واما الشرط الشرعي فيمكن ان يقال ان جعل الواجب مشروطا به وجعله  
 واجبا بشرط الخطاب المتعلق لوجوبه وان كان النزاع في الاعم من ذلك فالحق  
 مع الجمهور ان مقدمة الواجب في الواجب المطلق واجب مطلقا والظاهر ان  
 النزاع في ذلك المعنى الاعم لان غرض المجتهد انما يتعلق بكون مقدمة الواجب  
 واجبا مطلقا سواء يتعلق به الخطاب اصالة ام لا او مقصوده استتباب حكم الوجوب  
 مطلقا انتهى والقائلون بعدم الوجوب مطلقا قالوا الوجوب ما يتوقف  
عليه الواجب من المقدمة لزم تعقل الشخص الامر الموجب له اى  
 لما يتوقف عليه الواجب من المقدمة او لولم يلزم التعقل لادى الى الامر  
 واجبا به مع عدم شعور الامر به الموجب له وهو يدري الاستحالة واللازم عنى  
 لزوم تعقل الشخص الامر الموجب له باطل لانا نقتطع بجواز ايجاب الفعل مع  
 الجهول والغفلة عن مقدمة قلنا في رد هذا الدليل لزوم تعقل الواجب  
 الشئ لوجوبه ممنوع وانما يلزم تعقل الواجب للشئ لو كان وجوبه  
 اصالة وبالامر صريحا ووجوب المقدمة ليس اصالة وبالامر صريحا بل

قوله لو كان صريحا  
 فيه إشارة الى  
 منع دعوى ابن الحاجب  
 من لزوم تعقل  
 الشرع عند الامر  
 بالواجب لا لا يلزم  
 من جعل شيئا مشروطا  
 بتعقله عند طلب  
 ١٦١  
 ذلك افضل الا اذا كان  
 الامر بالامر صريحا  
 والنزاع فيه ولزم  
 الوجوب مطلقا  
 بين الشرع وغيره  
 مستند  
 تشا

من غير الامر صريحا وبهذا الرواجع ما اخترنا به العلامة الشيرازي في شرح  
 على الاستدلال بهذه الدليل نقده التفتنا في في شرح الشرح بقوله يروى  
 الاول منع الملازمة وانما ذلك في الواجب اصالة انتهى ووضحه العلامة  
 في حاشية شرح الشرح بقوله لا نسلم لزوم تقبل الموجب له وانما يلزم  
 يجب بالاصالة لا بالوسطة انتهى وتعبه الابهرى في حاشية شرح المختصر  
 بقوله قد مر ان الواجب مطلقا هو فعل غير كيف تعلق به خطاب الطلب خطأ  
 الطلب بشئ من غير شعور المخاطب به بين البطان فلما يروى على هذا ما اورد  
 الشارح العلامة من ان ذلك في الواجب اصالة انتهى والفاضل شيرازي  
 في حاشية شرح المختصر بقوله وبهذا التقرير يندفع ما اورد به العلامة ان  
 الملازمة ممنوعة وانما ذلك في الواجب اصالة لان الامر بشئ غير مشعور  
 محال بالبداهة انتهى وفيما نقبها كلام ظاهر ومن هنا اي من عدم لزوم  
 تقبل الموجب له وانتفاء وجوب صريحا بل استنباطا علم يلزم تعلق الخطأ  
 بنفسه اى بنفس ايجاب تلك المقدمة لان هذا التعلق فرع للتعلق  
 والتعلق غير لازم ههنا ولا وجوب النية لان النية انما تجب فيما يكون  
 مقصودا بالذات وهو ما يقع به الامر صريحا ويكون وجوبه اصالة فدرج  
 على المسئلة القائمة بالواجب المطلق واجبة مطلقا والمراد من الفرع يكون  
 مندرجا تحت اصل كل وفي جعل هذا فرعا اتباعا للامام والا صاحب المنهاج  
 يجعله تنبيها وصاحب السامع جعله تقبيها والمراد من التنبيه ما نبه على المذكور  
 قبله لطريق الاجمال ومن التقسيم اظهار الشئ على وجه مختلفة الفرع الاول

قوله لا واجب  
 النية على ان  
 النية بعد صريح  
 الامر بالقدرة  
 انما ليس بالبداهة  
 عند الخفيع  
 كما هو في الضميمة  
 من المندرجات  
 ١٤٣



اذا اشتبهت المنكوبة بالاجنبية بان تزوج رجل امرؤا ردا وكيفية ولم يبرأ  
 قد غلبت في ميتة للبيوتة ودخلت معها اجنبية ايضا والوكيل قد رأت لم يعلم الزوج  
 ان يتبازر وجهه فحينئذ حكم متا احدى من المنكوبة والاجنبية معا ولا يحل له وطئ احد  
 منهما لان الوطئ باحدهما موجب لانتقال الارث ككتاب بالحرام هو وطئ الاجنبية والكف للنفس  
 عن المحرم واجب وهو اي الكف عن الحرام في هذه الصفة لا يكون الا بالكف  
 للنفس عنهما اي عن المنكوبة والاجنبية جميعا لا اشتباه ومن يهتأ اشتبه ان الحلال بالحرام  
 لا يجتنب الا وقد غلب الحرام كلف عنها مقدمة للواجب وهو الكف عن الحرام  
 مقدمة الواجب واجبة فحرمتا والفرع الثاني لو قال احد مخاطب الزوجية  
 حدة يكما من غير تعيين طلاق حدة متا اي حرمت الزوجتان و  
 لا يجوز الوطئ بواحدة منهما لان الاجتناب عن المطلقة المحرم وطئها  
 يقينا من غير شبهة فيه اس في تحريمها الوطئ بواحدة منهما يحتمل  
 ان يكون وطئها بالمطلقة المحرم وطئها فنه ترك وطئها اجتناب عن الحرام  
 بلا شبهة فالكف عنها مقدمة للاجتناب عن الحرام الاجتناب عن الحرام و  
 فالكف عنها واجب فحرمت قال الامام في الحصول فيحتمل ان يقال ببقاء حل  
 وطئها لان الطلاق شئ معين فلا يحتمل الا في محل معين فاذا لم يعين  
 الطلاق واقبال الواقع امر له صلاحية التأثير في الطلاق عند التعيين  
 ومنهم من قال حرمتا جميعا الى وقت البيان تغليب الجانب الحرمة هذا كلام  
 وذكر مشله في المنتخب ايضا وقد جزم صاحب المنهاج كالمستفاد بالثاني  
 مع ان صاحب السهل لم يذكر ترجيحا ولا نقلا بل حكى احتمالين على السواء

احد على السابق  
 في الحرمة ففسرهم  
 كقولهم الحلال في هذه  
 الصفة تناقض  
 لمصلحة لا يمكن  
 تحريم احد اشتباه  
 كما يجاب فلا فعلها  
 لا فاصدا القول  
 بهم فياخذ  
 ١٤٣  
 في بيان ما يجيب  
 البسيان لما جبه  
 لا تنافي في التناول  
 في الحكمين في  
 على البيان في  
 كما لا شبهة في  
 على ما مر  
 في



اقول في فرع آخر للمسئلة بانه اذا كانت مقدمته الواجب واجبة فالغاية  
 داخلية في المعنى ليعلم وجود المعنى اذ علم وجود المعنى موقوف على دخول الغاية  
 كالمراق فانها غاية لغسل الايدي لا يتيسر في العادة علم وجود غسل الايدي  
 من حيث انه معي بدون دخولها في الغسل فدخل الغاية من مقدمات المعنى  
 فاذا كان المعنى واجبا يكون دخولها ايضا واجبا قال اوستاذا الاستاؤمونا  
 بحر العلوم وعموم التوقف في الغايات كلها محل تأمل بل انما يصح في بعض  
 التي هي مقدمات للمعنى انتهى وفي المغتنم كانه اراد انه يجب ادخال جزء  
 من الغاية في حكم المعنى ليعلم استيعاب حكمه لاجزاءه ليقينا كما انه يجب غسل  
 بعض الرأس ولو قليلا في غسل الوجه وساك خبر من الليل في الصوم  
 انتهى **مسئلة** وجوب الشيء يتضمن حرمة ضده يعني اذا وجب  
 الشيء يفهم في ضمن وجوبه ان ضده هذا الشيء حرام وهو قول القاضي ابى بكر  
 الباقلاني اخرا وعليه عبد الجبار والوكسين البصري من المعتزلة والامام الزكي  
 والاهدي نص عليه السبكي في جمع الجوامع ونقله صاحب الافادة عن اكثر اصحاب  
 الشافعية ذكره الاسنوي في شرح المنهاج وقيل يقتضيه كراهة ضده  
 وهو قول فخر الاسلام والقاضي ابى زيد وشمس الائمة المشري وصدرا الاسلام  
 واتباعهم من المتأخرين كذا في التحرير والتقرير وقيل وجوب الشيء الذي هو الامر  
 بالشيء نفس النهي عن ضده وهو قول القاضي ابى بكر الباقلاني ومتابعيه  
 اولاهم قالوا ثانيا ان الامر بالشيء يتضمن النهي عن ضده كذا في مختصر ابن ارحاب  
 وغيره وبه قال الشيخ ابواحسن الاشعري ذكره السبكي في جمع الجوامع وتابعه

١٦٥  
 قالوا والله نفس النهي  
 والثاني انه يقتضيه  
 الثاني يجوز ان  
 الاول وقيل بل  
 الثاني يقتضيه الاول  
 ١٦٥  
 رحمه الله  
 نقلي

ابن امير الحاج في التقرير حيث قال وهو مفر الى ابى الحسن الاشعري <sup>بعضه</sup> منتها  
 انتبه فمنهم اى من القائلين بان الامر بالشئ لنفس النهى عن ضده <sup>على الجواب</sup>  
 منهم من عمم هذا القول في امر الوجوب وامر النذب فجعلهما  
 اى امر الوجوب وامر النذب نهيا عن الضد تحريما في امر الوجوب و  
 تنزيها في امر النذب ومنهم من خص هذا القول بامر الوجوب  
 فجعله نهيا عن الضد تحريما دون امر النذب وقيل ليس الامر بالشئ نهيا  
 عن ضده ولا متضمنا للنهى عن ضده عقلا وعليه اى على هذا القول  
 المعتمد لانه فلهذا ما يجب المنهاج والامر موى في السامح من اكثر المعترزة و  
 الامم في المحصول والمقتضى عن جمهور المعترزة وعامة الشافعية منهم من  
 وابو حامد القرطبي قسم الاقوال في النهى كذلك كالاقوال في الامر <sup>فقطيل</sup>  
 حرمة الشئ بالنهى تنقسم وجوب ضده وقيل تقتضى كون الضد مستمرا  
 وقيل النهى عن الشئ هو نفس الامر بالضد وقيل ليس النهى امر بالضد  
 ولا متضمنا له عقلا الا ان الامر نهى عن جميع الاضداد النكاح له ضده  
 والنكاح له ضده واحد فالامر نهى عنه فالامر بالقيام عنه القعود والاضطجاع والسجود  
 وغيره والامر بالايمان نهى عن الكفر وهذا هو المنسوب الى العامة من الشافعية  
 والحنفية والمحدثين وقيل نهى عن واحد غير معين وهو بعيد كذا في التحريم  
 بخلاف النهى فانه امر باحد اضداده الغير المعين وعليه العامة من  
 الحنفية والشافعية والمحدثين وقيل امر بجميع اضداده وعليه بعض الحنفية  
 والمحدثين نص على ذلك كله ابن امير الحاج في التقرير وقيل في النهى

قوله وقيل لا  
 اى قالوا ان الامر  
 يقتضى حرمة  
 الضد او الكراهية  
 مثلا لكن النهى  
 ليس كذلك  
 لانه لا يبعد قوله  
 ثم في السبيل  
 ١٩٩  
 يجب ان  
 لا يبعد قوله  
 ثم في السبيل

كذلك اى ليس الاقوال فى النهى كالاقوال فى الامر بل هو امر بالصنع كما اشارة  
 اليه السبكي فى جميع الجوامع او يتضمن الامر بالصنع قال ابن الحاجب فى المختصر  
 اقتصر قوم وقال القاضى والنهى كذلك فيها انتهى وذكر القاضى عنده فى  
 شرح المختصر ثم اقتصر قوم على هذا اى على الامر وزاد القاضى وستا بجوده عليه  
 فقالوا والنهى كذلك فى الوجهين فقالوا اول النهى عن الشئ نفس الامر بصنع  
 واخر انه يتضمنه انتهى لنا على مذهب المختار من ان وجوب الشئ يتضمن  
 حرمة ضده ان لا امتناع عن الصنع من لوازم وجوب الفعل  
 واللوازم مجعولة لجعل الملزوم لا يجعل حديه وكلا اى وان  
 لم تكن مجعولة لجعل الملزوم بل كانت مجعولة ليحل حديه لزمه اماكن  
 الا تفكك اى انفكاك اللوازم عن الملزوم اذ يجوز ان يكون الملزوم  
 ولا يكون الجعل فى اللوازم فتتقضى اللوازم حينئذ مع وجود الملزوم وهو  
 انفكاك اللوازم عن الملزوم فاجاب الفعل الذى هو جوب الفاعل انه  
 هو الملزوم ومنها متضمن لا يجاب الامتناع عن الصنع الذى هو جوب الامتناع  
 عن الصنع الذى هو من لوازم وجوب الفعل فوجوب الفعل يتضمن امتناع ضده  
 باعتبار تضمن جعله لجعله وهو المدعى وبمشكلة اى بمثل الدليل الذى استدل  
 على ان وجوب الشئ يتضمن حرمة ضده يقال فى النهى بان الاشتغال  
 بصنعه من لوازم حرمة الفعل واللوازم مجعولة لجعل الملزوم وفيه  
 فيما يقال فى النهى شئ وهو ان لا تسلم ان الاشتغال بصنعه من لوازم  
 حرمة الفعل اذ قد يوجب الكلف عن الفعل بدون خطور ضده بالبال

١٤٦  
 هو الكلف عن الصنع لا يتوقف  
 على الاشتغال بصنع آخر  
 لا يتوقف على الاشتغال  
 ان يكون عدمه بالاشتغال  
 بان الكلف قد يوجب  
 مطلوب فيكون بالاشتغال  
 خروج عن على الشرع  
 فتنزه من الشرع  
 راجع

فصلنا عن الاشتغال بالخطاب في الامر والنهي واحده بالذات  
والتفاوت بالاصاله والتبعيه فالخطاب في الامر بالاصاله للوجوب  
وبالتبعيه للحرمة والخطاب في النهي بالاصاله للحرمة وبالتبعيه للوجوب  
كما في ايجاب المقدمه اى مقدمه الواجب اللازم من ايجاب الواجب  
فان الخطاب في ايجاب الواجب بالاصاله وفي ايجاب المقدمه بالتبعيه  
كما عرفت سابقا ومن ههنا اى من اجل التفاوت بالاصاله والتبعيه  
في الخطاب قيل وجوب الشئ يقتضيه كراهه ضدا وحرمة الشئ يقتضيه  
كون الضد سنة مؤكدة فان الخطاب بالصد في خطاب الشئ خطاب  
ضمني وخطاب الضمن انزل وادون مرتبه من خطاب الصريح لكنه  
الثابت بخطاب الضمن يكون ادون من الثابت بخطاب الصريح ولو كان  
الخطاب الصريح بالامتناع عن الضد موجودا ثبتت حرمة الضد واما  
لم يوجد الخطاب الصريح بالامتناع عن الضد وجد الخطاب الضمني فقط  
ثبتت كراهة الضد التي هي ادون من الحرمة لكن ميلز من القول  
بان وجوب الشئ يقتضيه كراهة ضده اطلاق المكروه على الممتنع  
والحرام اذ ضد الواجب مفوت للواجب ومفوت الواجب حرام فصد  
الواجب حرام وقد قيل بكراهة ضد الواجب فاطلق المكروه على الحرام  
والممتنع مع ان المكروه والحرام نوعان متباينان واطلاق احد المتباينين  
على الآخر باطل انقلبت اذا كان الامر بنهي عن جميع الاضداد والنهي امر  
باحد الاضداد فالامر بالشيء كالقيام نهي عن ضده كالقعود

[illegible]

كالا ضطباع عينا على سبيل التخييل لا على سبيل التخيير والنهي عن الضد  
 كما لقود يستلزم الاضداد بالاضد الآخر كالا ضطباع تخييرا فهذا  
 الضد كالا ضطباع منهى عنه عينا وما موربه تخييرا فاجمع <sup>جواب</sup>   
 والحكمة في شيء واحد فحان جائزا ومتنعا هذا خلف اى باطل قلت  
 لانفسم بطلان كون الشيء الواحد جائزا ومتنعا مطلقا اذا لا مكان  
 بالنظر الى شيء لا ينافي في الا متناع بالذات ولا الا متناع بالنظر  
 الى شيء آخر وههنا مكان الا ضطباع بالنظر الى النهى عن القعود و  
 امتناع الاضطباع اما بالذات لكونه منهيها عنه لذاته او بالنظر الى الامر  
 بالقيام لا يقال يسلزم على الاول اى على ان وجوب الشيء يتضمن <sup>جواب</sup>   
 ضده حرمة الواجبات فان من الواجبات ما هو ضد الواجب آخر  
 كحرمة الصلوة من حيث انها اى الصلوة ضد الحج وبالعكس  
 اى حرمة الحج من حيث ان الحج ضد الصلوة او وجوب الحج يتضمن حرمة  
 ضد الحج وهو الصلوة ووجوب الصلوة يتضمن حرمة ضد الصلوة هو الحج  
 ويلزم على الثاني اى على ان حرمة الشيء يتضمن وجوب ضده وجوب  
 المحرمات فان من المحرمات ما هو ضد المحرم آخر ولو تخييرا <sup>جواب</sup>   
 الزنا فانه ضد اللواطه لانه اى الزنا ترك اللواطه وترك الشيء  
 ضده وبالعكس اى وجوب اللواطه فانها ضد الزنا لان اللواطه  
 ترك الزنا اذ حرمة اللواطه تتضمن وجوب الزنا وحرمة الزنا تتضمن وجوب  
 اللواطه لانا نقول في جواب ما يلزم على الاول من حرمة الواجبات

✓

وہ کہ میں ہوں

2.

بسم الله الرحمن الرحيم

سیدنا ابوبکر

المدار

لانا نقول  
بإذن

تیسری

لنا انفسا

۱۰۰

بسم الله الرحمن الرحيم

کتابخانه

فہم

...

1

الأمر بالشئ لا يقتضي الاستيجاب اى استيجاب المأمور به للوقت  
كلها بل اتيان المأمور به في بعض الاوقات فلا يكون الأمر بالشئ كميلاً  
عن الضميمة انما بل يكون نهياً عن ضده في وقت كونه مأموراً به  
فيمكن فعل ضده الواجب في وقت آخر غير وقت حرمة فاللزام  
على هذا هو حرمة الصلوة في وقت الحج وحرمة الحج في وقت الصلوة  
واقع لا استحالة فيه لا يقال بشكل هذا بالواجبات الدائمة الوجوب كالإيمان  
لأننا نقول هو من قبيل الادراك دون الافعال وعلى تقدير تسليمه فليس  
ما يضاده فعلم الواجبات بل هو شرط لصحتها كذا ذكر الفاضل ميرزا حبان  
في حاشيته شرح المختصر وتعبه المصنف في الحاشية بان الدليل لا يختص  
بالافعال بل يجري في الادراكات ايضاً ومن هنا اى من اجل عدم  
اقتضار الأمر الاستيجاب وامكان فعل ضده الواجب في وقت آخر  
غير وقت حرمة قيل في اصول الفروع ان المنته في ان وجوب الشئ  
يتضمن حرمة ضده ان يكون الواجب مضيقاً لا موسعاً فان الموسع لا يوجب  
حرمة الضد اذ يجوز تركه وقال الاستاذ الاستاذ مولانا بحر العلوم  
انه لا حاجة الى هذا التقييد اذ كما انه يجب الموسع في جز من اجزاء الوقت  
كذلك يحرم الاشتغال بغيره او اضاده فيه فان الحرمة على حسب الوجوب  
انتهى لكن يلزم على هذا الجواب ان لا يكون الحج وقته العمرة لو كان  
وقته العمر لكان الصلوة حراماً في العمر لانه سلم في الجواب حرمة ضد الواجب  
في وقت الواجب الا ان يقال في جواب هذا اللزوم ذلك ان العمر وقت

فصل من الواجب  
في معرفة الخصائص  
التي لا تخص الدين بالاعتبار  
في الامور التي لا  
تدخل في الدين بالاعتبار  
عن الخصائص التي لا  
تدخل في الدين بالاعتبار  
في الامور التي لا  
تدخل في الدين بالاعتبار

١٤  
 ما تقدم ذكره من ذلك لا يمنع من توجع النفس  
 الحاكمين تفتيداً فيجدت مرتبة  
 من حيث متما ولا ذلك مختلف في  
 اول الواجبات تقبل الايمان  
 بالله وقيل بل النفاذ وقيل  
 بل القدر كما فصل في ضربه  
 من شرح



اى وقت الحج نظر اليه اى الى الحج من حيث هو هو اى من حيث  
 نفس الحج مع قطع النظر عن كونه ضد الصلوة وان لم يكن العبر وقتا  
 للحج نظر الى الحج من حيث ان الحج ضد الصلوة فالوقت الذي تكون فيه الصلوة وقت  
 للحج بالنظر الى نفس الحج وان لم يكن وقتا له بالنظر الى صفته و اى  
 كونه ضد الصلوة ولاننا نقول فى الجواب عما يلزم على الثاني من  
 وجوب المحرمات التعيين اى تعيين ضد الشيء الحرام الذي هو اللواط  
 مثلا كالزنا للمحرمة مع ان حقه كان وجوب تحييره كدليل اى لاجل دليل  
 اصلي لا تبني اخذ ج الحل كالزنا عن التحيير في الوجوب تبعا فلا يلزم  
 وجوب الزنا تحييره المحرمة اللواط و مال الجواب بتخصيص المسئلة بما لم يدل  
 الدليل الاصل على حرمة ضده او اضداده فانه اذا دل فلا تستلزم الحرمة  
 وجوب الضد ولا يحاط بسائر المذاهب الاخر التي مر ذكرها من تحريم  
 الوجوب كراهية الضد وغيره وجوب ضعيفة في الاستدلال المذكورة  
 في المبسوطات من الكتب مع ما عليها اى على الوجوه المذكورة من الايراد  
 فارجع اليها اى الى المبسوطات مسئلة اذا نسخ الوجوب بقى الجواز  
 وهو قول الامام واتباعه والجمهور نص عليه الاسنوي في شرح المنهاج و  
 هو الاصح قاله السبكي في جمع البحر خلافا للنفذ الى من الشافعية حيث جزم  
 بعد ما بقا الجواز في المستصنف وعليه الحنفية حيث قالوا ان ذلك المشرو  
 قد نسخ والجواز ان ثبت فبدليل آخر فان لم يوجد دليل آخر فهو على الحرمة  
 واما قال الجمهور ببقا الجواز لان الوجوب يتضمن الجواز اذا الجواز جزم من

هذا هو الجواب  
 عن ما ذكره  
 من ان  
 المحرمات  
 لا تبني  
 على  
 دليل  
 الاصل





ولا يرتفع الجسم الذي هو الجنس فانه يتقوم بفصل آخر يسمى النمو وهو الحمازة  
اعني عدم النمو فيبقى الجسم خماذا فتدبر فانه دقيق ولما فهم سابق  
كون الجواز جنسا للوجوب صاوقا عليه مع ان الجواز مقابل للوجوب كان  
المحل محل اشتباه المناقاة اراو المصنفان ان يفصل معاني الجواز ليرتفع اشتباه  
المناقاة فقال اعلم ان الجواز كما يطلق على المباح هو ما يتقوى فيه  
الفعل والترك شرعا يطلق على ما لا يمتنع شرعا فيشمل الواجب  
والمندوب والمباح وعلى ما يمتنع عقلا وهو الامكان المبرور عنه في  
الحكمة وعلى ما استقوى لاحد اى الفعل والترك فيه شرعا مما يحجب حكم  
الشارع او عقلا اى بحسب اقتضاء العقل وهذا المعنى اعم من المباح المقدر  
في المباح الاستوار شرعا فقط فيشمل المباح لتساوي الامرين فيه شرعا والافعال  
الممكنة عقلا لتساوي الامرين فيها عقلا وعلى المشكوك فيه الذي شك في فعله  
وعدمه كذلك عقلا او شرعا انا المشكوك فيه عقلا فما تعارضت الادلة العقلية  
فيه واما المشكوك فيه شرعا فما تعارضت الادلة الشرعية فيه كسوء الحمار فان الجواز  
الشرعية يدل على طهارته وبعضها على نجاسته وبالحكمه فاجواز بالمعنى الشامل  
للاوجب والمندوب والمباح جنس للوجوب وبعضه المباح مبائن للوجوب  
هذا اى هذا هو المسئلة يجوز في الواحد بالجنس اى الذي له  
وحدة جنسية بحيث يندرج تحته انواع مختلفة والتفازر اى في شرح الشرح  
قال في تفسيره اى بالحقيقة بحيث لا يتعد الاشتغال انتهى واقره الفصل  
ميزاجان في حاشية شرح المختصر وعبر الابري في حاشية شرح المختصر

[illegible]

الواحد بالحسن بالواحد بالمتنوع لكن المصنف في الحاشية ادعى الى عدم  
 اجتماع الوجوب والخدمة بان يكون هذا الواحد واجبا باعتبار نوع  
 وسر اما باعتبار نوع آخر كالسجود لله تعالى والشمس فالسجود واحد باعتبار  
 شئته انواع كالسجود لله تعالى والسجود للشمس والسجود للقر والسجود للصنم  
 اجمع فيه الوجوب باعتبار كونه لله والحرمة باعتبار كونه للشمس والقر او الصنم ومنع  
 بعض المعتزلة القائلين بان الفعل يحسن ويقبح لذاته اجتماع الوجوب  
 والحرمة في الواحد بالحسن بان حقيقة الحسن منها فيه حقيقة القبح فلو اجتمعا في  
 فعل واحد لزم ان يكون شي واحد وهو ذات الفعل مقتضيا للمقتضيين  
 متكابرة يجوز ان يكون الشيء الواحد باعتبار نوع مقتضيا للحسن وباعتبار  
 نوع آخر مقتضيا للقبح وفي اعتذار عن حديث السجود بانه اجمع فيه الوجوب والحرمة  
 صكر فهم اى صرف بعض المعتزلة الوجوب والتعظيم الى قصد التعظيم  
 لا الى نفس السجود بقولهم الوجوب والتعظيم متعلقان في السجود بقصد التعظيم  
 لا بالسجود فما كان لله تعالى فهو واجب وما كان للمخلوق فهو حرام لان  
 تعظيم الله تعالى واجب وقصد تعظيم المخلوق حرام لا يبيح اى نفسا  
 لان الحسب وهو قصد التعظيم ايضا واحد فكلام فيه كالكلام في السجود بان  
 قصد التعظيم واحد بالحسن اجمع فيه الوجوب والحرمة فان قصد تعظيم الله  
 واجب وقصد تعظيم الشمس حرام فان كان مرادهم تخصيص الدعوى بافعال اجرة  
 فهو مخالف للاجماع المنعقد قبل ظهور المخالف على ان الساجد للشمس خاص  
 بنفس السجود والقصد جميعا كما ذكر الغزالي نقلمه الا بهرى في حاشية شرح

قوله وصرفهم الى  
 قصد التعظيم  
 اى قولهم ان سجود  
 السجود للشمس ليس  
 بعبادة بل قصد تعظيمها  
 لا ينافي لان قصد  
 تعظيمها ايضا  
 ٢٤٨  
 واجبة لا ينافي  
 بافعال السجود  
 بعد تعظيمها  
 ٢٤٩  
 حرمه  
 ٢٥٠

وابن امير الحاج في المقرئ وذكر الامدي انهم يقولون السجود مأمور به واجب لله تعالى فلا يكون محررا بل المحرم هو قصد تعظيم الصنم وقال الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر اقول اذكره الامدي ايضا لا يجدي لشيء اذ لا شك ان التعظيم لله واجب وقد قالوا بحرمة تعظيم الصنم فيكون الجنس من تعظيم واحد البعض افراده واجب وبعضه حرام ولا يختص بهم عن ذلك الا بالقول بان الاشتراك بينهما الا باللفظ وهو مكابرة قاحشة وايضا مفهوم الفعل مفهوم جنسي واحد بعضه حرام وهو الفعل الحرام وبعضه واجب هو الفعل الواجب فامل انتهى ولما جاز اجتماع الوجوب والحرمته في الواحد بان لم يعتقد ببعض المقرئة وبخالفتهم لكونها مكابرة لم يكن الكلام لاحد من في الواحد بجنس بل انما الكلام في النزاع في الواحد بالنوع امي بالحقيقة والمادية فاما ان تتحد فيه امي في الواحد بالنوع بالمعنى المجردة امي جهة الوجوب والحرمته حقيقة بان لا يكون التحد وفيها اصلا او حكما بان يكون التحد وفيها في حكم التوحيد كما اذا كانت جهة الوجوب والحرمته امرين لكنهما لتساويا فيكونان في حكم امر واحد فالتحد حكما فذلك امي اجتماع الوجوب والحرمته في الواحد بالنوع الذي اتحدت فيه جهة الوجوب والحرمته حقيقة او حكما او الاتحاد حقيقة او حكما كما يشعر به كلام بعض الشراح مستحيل قطعا الا عند من يجوز تكليف المحال على تكليفه امي تكليف اجتماع الوجوب والحرمته في هذا الواحد او تكليف هذا الواحد بالاسباب والتحريم محال ولهذا نعت بعض من يجوز تكليف المحال نظر الى ان الوجوب يتضمن جوارا

مفتی محمد امجد علی صاحب

من  
 بلانده التي بين  
 للشخص بعد الوجوه  
 لان  
 الخليفة المذكور  
 ولا يحسن ان  
 الواحد  
 من

155

قال آه فان الت  
قولم بل تحليف

الحكم بان التفتيش يكون قسرياً  
والتكليف بالانذار

وَقَدْ كَانَ مِنْكُمْ مَنْ يَخْلُفُكُمْ فِي الْبَيْتِ

بسم الله الرحمن الرحيم

وهو ينقض التحريم فلم يكن هذا التكليف بالبح بل تكليفاً هو محال في نفسه لأن معناه  
الحكم بأن الفعل يجوز تركه ولا يجوز كذا في شرح الشرح يعني يلزم من إيجاب  
صدق قولنا لا يجوز تركه شرعاً ومن تحريمه صدق قولنا يجوز تركه فلو كان حراماً  
وواجباً لزم صدق القضيةين المتناقضتين كذا ذكر الفاضل ميرزا جابان حاشية  
شرح المختصر والتكليف المحال متنع بالاتفاق بخلاف التكليف بالمحال فإن جواز  
تخلف فيه كذا ذكر الأبهري في حاشية شرح المختصر أو تنعده في الواحد بالبو  
جهة الوجوبية المحرمة بأن تكون للواحد بالنوع جهتان تجب باحدهما وتحرم  
بالأخرى وذلك كالصلوة في الدار المغصوبة فعند الجمهور تصح تلك  
الصلوة وهي واجبة من حيث كونها رتبة صلوة مأمورة من الشارع وحرام  
لكونها شغلاً في ملك الغير من غير رضاه منهيًا عنه من جانب الشارع وقال  
القاضي أبو بكر الباقلا في لا تصح تلك الصلوة وكسقط الطلب عند  
هذه الصلوة لأنها نفس عليه الغرض وأما الحاجب والقاضي عضد والتابع  
وأستنبطه إلهي قول القاضي بعدم الصحة وسقوط الطلب إلا ما لو أراد  
ولم يفرق بين عند ما وبين بها حيث قال في المحصول وأما القاضي فقد  
سلكاً آخر فسلم أن الصلوة في الأرض المغصوبة لا تقع مأموراً بها ولكن  
يسقط التكليف بالصلوة عند ما كما يسقط الأمر باعذار نظري كالحج ونحوه  
ثم قال فيه رد على القاضي هذا أخذى بعيد عن التحصيل غير لائق بمنصبة هذا الزم  
فإن الأعداء التي ينقطع التكليف بها محصوة والمصير إلى سقوط الأمر عن  
من الامتناع ابتداءً أو دوراً وأما بسبب مصفيتها لاسببها لا يصلح له في الشرع

وله ويسقط الطلب  
أن الصلوة المفروضة  
الدار المغصوبة والملك  
أنه ليس سقط عند الطلب  
قد يسقط الفرض عند  
أنه مصفيتها كمن شرب  
أنه حتى يجرى أو يسقط  
فرض أو لا ويسقط  
١٢٤  
المصنف عند حاشية  
ثبت الاستقراء والبرهان  
استلزام الأمر  
قال المصنف في سقوط الأمر  
عن شتم من الاشتغال  
وأما بسبب مصفيتها لا يصلح  
في الشرع تأويل  
رحم الله

وعند أحمد بن حنبل ومالك في أحد الروايتين كما في التلويح والشرح  
 المتكلمين وهم أبو ياشم واتباعه على ما صرح به إمام المحررين في البرهان والبيان  
 والروافض كما في شرح بحر العلوم لا تنقض تلك الصلوة ولا يسقط الطلب  
 والدليل لنا على مذهب الجمهور أن الصلوة لو لم تكن صحيحة لكان عدم صحتها  
 لأن متعلق الوجوب والمحرم واحد لا مانع للصحة سواء اتفاقا واللازم بان  
 لأن بينهما عدم اتحاد المتعلقين حقيقة فان متعلق الامر المفيد للوجوب  
 الصلوة ومتعلق النهي الغصب وكل منهما يتعلل انكساره عن الآخر وقد اختار  
 المحقق جمعها مع إمكان عدمه وذلك لا يخرجها عن حقيقتها اللتين هما متعلقان  
 والنهي حتى لا يتبعيا حقيقتين مختلفتين فمتى المتعلق ولا يقال ان الكون في المحيز  
 في الصلوة والغصب هو ما مور به لكونه جزء الصلوة المأمور بها ومنه عن  
 لكونه نفس الغصب فهو ذاتي للصلوة بمعنى جزر الماهية والغصب نفس  
 فيتمتع متعلق الامر والنهي فان الكون اى كون المصلى في الجنب اى في الدار  
 المخصوصة وان كان ذلك الكون واحدا بالشخص لكنه اى الكون في المحيز  
 متعلق باعتبار انه اى ذلك الكون لو كان من حيث انه اى ذلك الكون  
 صلوة وعبادة لله تعالى وكونه من حيث انه ذلك اى ذلك الكون  
 غصب اى شغل في ملك الغير بغير رضاه واستيلاء على مال الغير ظلما قيل  
 في حاشية شرح المختصر لميرزا جان انه يرد على هذا الدليل ان يقال عدم صحة الصلوة  
 لان ما فعله ليس مأمورا به لان المأمور به هو الصلوة في غير المكان المخصوص  
 اذا انقضت عن الكون في المكان المخصوص يدل على ان الكون المطلوب









في المختصر وغيره في غيره تقريره على ذكر الفاضل عند في شرح المختصر ان  
 صوم يوم النحر لا يترك عن الصوم لان المصنف يستلزم المطلق بخلاف  
 والغضب لا يمكن تحقق كل بدون الاخر فيبين الصلوة والغضب عموم  
 من وجه وبين صوم يوم النحر الذي اضيف فيه الصوم الى يوم النحر وصوم  
 المطلق عموم مطلق والنزاع فيما كان بين المجتهدين عموم من وجه المكن فيك  
 كل من المجتهدين عن الآخر لا يدفع النقض عن عموم الليل فان الليل  
 ليس خاص بما كان بين المجتهدين عموم من وجه اذ مقدماته جارية في صوم يوم النحر  
 ايضا اذ لا نقضا وعند اختلاف المجتهدين فهو عام ولم يورد النقض على الدعوى  
 بل على الليل فكيف يقتضي تخصيص الدعوى الا ان يقال في تقريره اسباب  
 ان العامه مطلقا لا حقيقة انه اسي للعام المطلق في القصد لا الحقيقة  
 الخاص لا اتحاد الجعل اى جعل العام المطلق والخاص او العام والخاص مجعولا  
 يجعل واحد فلو كانت جهتا العيوب والسرمة اعم وخص مطلقا كان تخصيصها  
 واحدا فلم تكونا متعددتين في الحقيقة المتحصلة فيلزم اجتماع الحسن اى  
 الوجوب والقبول اى الحرمة في الحقيقة المتحصلة الواحدة فلا يتعدو المتعلقان  
 فيما كان بينهما عموم وخصوص مطلق ولا محذور في العموم من وجه  
 لان فيه العام والخاص حقيقتان متحصلتان اجتماعهما اتفاق فلا يلزم من  
 كونها منشأ للوجوب والحرمة اجتماعهما في ذات فتأمل اشارة الى ان القول  
 بان العام مطلق لا حقيقة له في القصد لا حقيقة الخاص لا يتم الا اذا كانت  
 المجتهدان اللتان هما العام والخاص متيقنين للواحد الذي اجتمع فيه الوجوب

على اشارة الى انه  
 كان الوصف العام  
 كلاما هاديا بين كافي  
 ولا فائدة ثم اقول  
 ان المردوم ولو كان  
 الجاهل بين يلزم له  
 ان لم يلزم له  
 يلزم تكليف حالان  
 ان  
 قد تفسر المصلحة  
 بها ان يكون متعلقين  
 بها اتفاقا في مذهبنا  
 تخصيص فلا يلزم اجتماع  
 تضاد والتكليف بالحل  
 المسمى  
 في  
 القدر

والحكمة كالجوان والناطق للسان واما اذا كانتا عرضيتين له كما لما شئ والحق  
 للسان فلا يتيم ولنا ايضا دليل آخر على نذهب الجمهور لو لم يصح اجتماع  
 والحكمة في الواحد بالنوع لما ثبت صلوته مكرهه كالصلاة التي ترك  
 بعض من فيها لان الوجوب والكراية من الاحكام والاحكام كلمة متضادة  
 فالواجب كما ايضا والحكمة ايضا والكراية فلو لم تثبت مع الحكمة لم تثبت مع  
 اذ لا مانع من ثبوت مع الحكمة الا التضاد وهو في ثبوت مع الكراية ايضا موجود  
 واللازم باطل للاجماع على ثبوت صلوته مكرهه والكوك في الحجة الذرية  
 هو مجاز عن الفعل المعلوم للكون المتعارف بين المتكلمين وهو حصول الجمهور  
 في الحجة واحدة وهو واجب والحق مكرهه فان المكرهه ايضا هو الفعل  
 كالصلاة والكانت الكراهية فيه لاجل الوصف كترك بسنن في الصلاة  
 مثلا فلم يجتمع الوجوب والكراية في الواحد بالنوع فلا فرق بين  
 نهي التحريم ونهي التنزيه في كونها مضادا للامر فان جواز اجتماع  
 نهي التنزيه المفيد للكراية مع الامر المفيد للوجوب في الواحد بالنوع نظرا  
 الى اختلاف المتعلق بجواز اجتماع نهي التحريم المفيد للتحريم مع الامر المفيد للوجوب  
 في الواحد بالنوع نظرا الى هذا الاختلاف فان لم يجوز اجتماع الوجوب مع الحجة  
 لم يجوز اجتماع الوجوب مع الكراية لان الحكمة والكراية سواء في التضاد  
 بالوجوب فتدبر لعله إشارة الى دفع ما قيل ان نهي التحريم ظاهر في البطلان  
 فانه ينصرف غالبا الى الذات بخلاف نهي التنزيه فانه يرجع غالبا الى الوصف  
 بان الكلام في الجواز العقلي فاذا جاز اجتماع الوجوب مع الكراية تبعده الحجة

قلنا غلط في آية في حجة  
 الحجة فلو قيل ان نهي التحريم  
 غالبا ينصرف في الكراية  
 الى الوصف غالبا وذلك  
 الكلام في الجواز العقلي  
 فلو قيل ان نهي التحريم  
 غالبا ينصرف في الكراية  
 الى الوصف غالبا وذلك  
 الكلام في الجواز العقلي  
 فلو قيل ان نهي التحريم  
 غالبا ينصرف في الكراية  
 الى الوصف غالبا وذلك  
 الكلام في الجواز العقلي

فليخبر اجتماع مع الحجة لانهما سوار في القضاء والنكاح اخذها غالباً على الآخر في رجعها  
 الى الذات وليس الكلام في الغالبية والمغلوبة بل وضع المسئلة في انه اذا  
 البتة فهل يجوز الاجتماع اعم لا واستدل على من يذهب بالجهم بدليل منجيب  
 لو لم يصح اى اجتماع الوجوب والحكمة في الواحد بالنوع النكاح قوله لم يصح  
 بالبار التحاقية والنكاح بالتألف في قنانية فمرجه الصلوة في الدار المغصوبة لما  
 يشعر به كلام القاضى عند في شرح المختصر لما سقط التكليف والطلب  
 مع الصلوة في الدار المغصوبة فان غير الواجب او غير الصحيح لا يكون سقطاً او صحة  
 عبارة عن موافقة الامر وسقوط القضاء والملازم اى عدم سقوط التكليف  
 والطلب معها باطل فانه قال القاضى ابو بكر الباقلاني وقد سقط  
 التكليف والطلب معها اجماعاً لانهم لا يأمرون المصلين في الدار المغصوبة  
 بقضاء صلواتهم كما نص عليه ابن الحاجب في المختصر وقره القاضى عند في شرح  
 وقداورد العلامة التفتازاني في شرح الشرح على هذا الدليل منع الملازمة لجواز  
 ان يوجد امر غير صحيح يسقط التكليف عنده ونفسه الفاضل ميرزا جان قبوله  
 ولو حل الصحة على معنى كون الفعل مسقطاً للقضاء على ما هو عند الفقهاء لا  
 موافقة الشرع بين دفع منع الملازمة انتهى وساد هذا الاستدلال في منع  
 تحقيق الاجماع وانكار صحة بالنقله القاضى على ما ذكره ابن الحاجب  
 في المختصر وقره القاضى عند في شرحه مطابقاً لما قال امام الحرمين في البرهان  
 ان الاجماع الذي ادعاه غير مسلم وقد كان من السلف متعمقون في التقوى  
 بامرون بالقضاء وتقدير الاجماع مع ظهور خلاف السلف باطل اذ لو كان

الاجماع متحققا لعدم كونه اقلية بمعرفة الاجماع من القاضي لكونه  
 اقرب زمانا من السلف ولو عرفه لما خالفه فعلم انه لم يتحقق الاجماع وظاهر خلافه  
 في القضاء ولا يعني ان مخالفة احمد تمنع انعقاد الاجماع كما توهم بعضهم ان المراد  
 انه لا اجماع مع مخالفة احمد وهو من اهل الاجماع فاعترض بان مخالفة لا تمنع  
 انعقاد اجماع قبله او بعده بل يعني ان الاجماع لو كان متحققا لا يكون بعده  
 معلوم الانتفاء كما في شرح الشرح بل انما يكون قبله حينئذ كان احمد عروفا  
 ولو عرفه لما خالفه ويندفع بهذا ما قاله الغزالي في المستصفى من ان الاجماع حجة  
 على احمد لم تثبت الاجماع كما نص عليه القرا باغني والابري في حواشي المختصر  
 وفي سنا وما قيل في البطلان التالى الى القاضي شارة الى ان ما نقل عن سلف  
 سبيل مذمومة كما قاله الامام في البرهان من انه كما نقل عن سلف سقطوا لطلب  
 نقل عنهم ايضا انها صلوات ما مورد لها فلو كان يعتصم بالاجماع قالوا  
 بحرمه في عين ما فعله لكن ما نقل عن الامام انما يدل على انه كما نقل عن سلف  
 السقوط معها نقل السقوط بها وهذا لا يدل على ان النقل في الشافعي هو القاضي  
 وكيف يظهر بامثال هو لار العلماء الاعلام انهم نقلوا اجماعا كان صحيحا في خلاف  
 مذمومهم ولم يثبتوا له بل نقل الاجماع بسقوط القضاء بها مذكور في مخالفة القاضي  
 واحمد كما ان نقل الاجماع من القاضي بسقوط القضاء معها مذكور في مخالفة احمد  
 كذا ذكره الفاضل ميرزا حبان في حاشية شرح المختصر وقال الشيخ شهاب الدين  
 المقتول في التفتيحات اما دعوى الاجماع فيه مع مخالفة احمد فمفسدة وادامع  
 لا يتأتى تصحيحه بوجه ثم نسبة امام من ائمة المسلمين الى انه مخالف لاجماع ومات

مبنية على جارية افك وتبديع بناء على مجرودهم ثم ان احدهما انكر احد فضله في  
 النقطية فكيف تواترت قصته الاجماع في خراسان على قرب من خمسمائة سنة  
 متوسط في الثقليات او ضعيف ولم تصل على قرب المائتين الى شدة الناس  
 بحثا في الثقليات المخالطة لجملة الاخبار في موطنهم ثم لا يحل من يدعي اجماعا  
 يقبل وعجابه فيعد ظهور منع احد اذا منع المحضوم فاما الجملة انتهى يعني اذا منع  
 المحضوم المجبون عن الاستدلال بالاجماع مع ظهور منع احد فأي حيلة  
 في جوابهم كذا في حاشية العلوي على شرح الشرح واما اجتماع الوجوب  
 والحتمية في الواحد بالانواع عند عدم تعدد البهتة وتوحد بافغير جائز كما  
 ان الغاصب المتوسط ارضا معصوبة اذا تاب ونزح الخروج عن تلك  
 الارض فهذا الخروج الواحد بالانواع واجب لانه من عتبه فهو متعين للامر  
 النهي وتعلق الامر والنهي معا به متنع ثم القول بتعلق الامر والنهي بالخروج  
 عن الارض المعصوبة اذا توسطها وتاب ونزح وادعاه جفتي التفرغ والعضد  
 في الخروج عنها اى عن الدار المعصوبة فيتعلقان اى الوجوب والحتمية  
 به اى بهذا الخروج من تنبك البهتين من خطاء الى هاشم فانه قل  
 بهذا التعلق باو عا والبهتين كيف لا يكون من خطا الى هاشم ويلزم من  
 هذا القول تكليف الحال لان الامتثال بالامر المفيد للوجوب والنهي المفيد  
 للحتمية في الخروج لا يمكن الا اذا خرج ولم يشغل المكان المعصوب والخروج  
 من غير شغل المكان محال وتفرغ ملك الغير بها لا يمكن الا بالشيء في ملك الغير  
 وهو لجهينه اشتغال بملك الغير الذي هو الغصب بل التكليف للحال لان طلب



الخروج ليس الاستغفار خير الغير فلو كان شغل خير الغير الذي في الخروج من شيا  
 كان الشارع طالبا من المكلف تحصيله غير طالب له وهو تكليف محال واستصحاب  
 الخروج عن الارض المخصوصة المعصية اى مصاحبة المعصية الخروج عن  
 الارض المخصوصة حتى يفترغ اى يحصل الفراغ من الارض المذكورة  
 فخرج اى للزجر كما ذهب اليه اى الى استصحاب المعصية زجرا امام  
 المحرمين في البرهان ليس له بعيدا كما استنبهه ابن الحاجب صاحب البديع  
 وغيرهما بانه لا معصية الا بفعل منى عنه او تبركا ما موبه وههنا ليس منها  
 فانه قد سلم تعيين الخروج للامر وانتفاء تعلق التوبة وقال السبكي في  
 جمع الجوامع ان قول امام الحرمين دقيق وذكر المحلى في شتمه ويدفع استبعاد  
 بقول الفقهاء ان من جن بعد ارتداده ثم افاق واسلم يجب عليه قضاء  
 صلواته من الجنون استصحابا بالحكم معصية الردة لان سقوط الصلوة عن الجنون  
 رخصته ولم يرد ليس من اهل الرخصة اما الخارج فغير نائب فخاص قطعا انتهى  
 والمحقق ان الخروج من الارض المخصوصة بنية التفريق توبة والتوبة  
 ما حجة للمعصية فلا وجه للزجر فاقال امام الحرمين من استصحاب المعصية للزجر  
 وان كان غير مستبعد لكنه بلا دليل هذا اى خذوا مسئلة جيون  
 تحريم احد اشياء من الاشياء المعينة المعلومة منها كايحايه  
 اى ايجاب احد اشياء من الاشياء المعينة المعلومة مبهما في الواجب التحريم  
 فهناك اى في ايجاب احد اشياء المقصود منع الخلو عن كل الاشياء  
 فيجب على المكلف فعل شئ منها كما في حصال الكفاية والمقصود ههنا اى

١٥  
 ركب عن فضل اية  
 من رجم  
 لعن  
 شدة ذكره والحكمة  
 الخروج من الارض  
 ان لا يصح حال كونه  
 كما في التوبة فذكر  
 منهم راج

في تحريم احد اشياء من جملة الجميع بين جميع الاشياء فيجب على المكلف ترك  
 ايها شارحاً بان ترك الكل وبدلاً بان ترك البعض وباتى بالبعض وليس له  
 ان يجمع بينها وفيها اى في مسئلة تحريم احد اشياء ما تقدم مر في القول  
 المحيد دليله واختلافه يعني الدليل الذي في الواجب المنجز من بحر العقل  
 ودلالة النص هو بعينه دليل في هذه المسئلة والاختلاف الذي في الواجب المنجز  
 من ان الواجب اما الكل او البعض المعين او واحد لا بعينه هو بعينه اختلاف  
 في هذه المسئلة ثم تزيد هذه المسئلة على الواجب المنجز بان البعض المنقولة نعم انه  
 لم يرد في اللغة النهي عن واحد مبهم من اشياء معينة كما ورد فيها الامر بواحد  
 مبهم من اشياء معينة وقال السبكي يجوز تحريم واحد لا بعينه خلافاً للمقتلة و  
 هي كالتحريم وقيل لم تروبه اللغة انشئة ولما قيل في حاشية ميرزا حان ان تعلق الواجب  
 بالواحد المبهم هو مفهوم احد لا على ما مر معقول لان المقصود في الواجب هو  
 وجود الفعل الواجب فاذا تعلق الواجب بالمفهوم الكل فيحصل المقصود بوجوب  
 اى فرد كان اذ يكفي لوجود الطبيعة وجود فردا منها اى فرد كان والمقصود  
 في التحريم هو ترك الفعل الحرام فلو تعلق التحريم بالمفهوم الكل فلا يحصل المقصود  
 الا بترك هذا المفهوم وعدمه وعدم الطبيعة الكلية انما هو لعدم جميع افرادها  
 فمقتضى هذا الحكم انه لا يجوز الاتيان بكل واحد منها بدلاً والغرض انه يجوز الاتيان  
 بكل واحد بدلاً فدفعه المصنف بقوله اعلم ان تعلق التارك الذي هو مقتضى  
 التحريم باحد اشياء على الخاء اربعة احدها ان يتعلق التارك بمفهوم  
 احدها اى احد الاشياء ولا يقصد الافراد فيفيد التخصيم للترك بان ترك

قوله واعلم ان تعلق  
 اى في هذا التحقيق دفع  
 لما يقال ان تعلق  
 الواجب بالمفهوم الكل  
 مقتضى ويحصل المقصود  
 لوجوده اى فرد كان  
 من افراد الطبيعة ولو  
 ١٧٤  
 تعلق التحريم بالمتفرد  
 الكل فلا يحصل المقصود  
 الا بعد جميع الافراد  
 فيجب ان يحذف الاتيان  
 بواحد منها لا بجماع  
 لا بد لا والغرض ان  
 يجوز الاتيان بكل واحد  
 بلاما مفهوماً

كل احد منها سوار كان منفردا او مجتمعاً فلا يجوز اتيان واحد منها لان عدم  
الطبيعة انما يكون لعدم جميع الافراد نحو لا تظلم اثمنا او كفورا  
قائه امر ترك اطاعة كل احد من الاثم والكافر منفردا او مجتمعاً والثاني ان  
يتعلق الترك بما اى بشئ صدق عليه مفهوم واحد ها اى احد الاشياء  
فيفيد هذا الخواصا عدم هذا الفرد او عدم ذلك الفرد وتعلق  
الترك بمفهوم واحد ها اى احد الاشياء بالعرض لا بالذات بناء  
على ان كلمة النصف به الفرد انصف لثبته الطبيعة في الجملة  
اى بوجه بالا بالكلية فلا يفيد هذا الخواص من الترك عموم السلب اى كون  
السلب عا شاملا لجميع الافراد فهذا الخواص من الترك هو المراد ههنا والثالث  
ان يتعلق الترك بالمجموع من الاشياء فيفيد عدم الاجتماع  
وذلك فيما اى في موضع كان العطف فيه بين الاشياء بالواو نحو  
لا تأكل السمك واللبن اى لا تجمعها في الاكل وعدم هذا الخواص من ان تعلق  
الترك باحد الاشياء شامح لان تعلق الترك فيه بالذات بالمجموع بالعرض  
باحد الاشياء والرابع ان يكون الترك نفسه مبهما بالذات بحيث  
يكون اما ترك هذا او ترك ذاك او ترك ذلك لا المتروك اى لا يكون  
المتروك مبهما بالذات كما كان في الاشجار الثلاثة المذكورة سابقا و  
ذلك الخواص من الترك يوجد اذا كان العطف بين الاشياء باو  
والمقصود حينئذ عدم الاجتماع نحو لا تأكل السمك او اللبن ولا تظهر  
انه حينئذ اى حين كون الترك مبهما بالذات من عطف الجملة

قوله النصف بالجميع  
في جملة في اشارة الى ان  
لا يمكن ان يقال انه يميز  
منه انصافا للجميع  
الفرد صدق في كل واحد  
منه بعد ان كان الانسان  
معدوما وكذا في غيره  
انعدام الفرد لا لعدم  
صدق قول كل كان  
معدوما كما كان  
كذلك في غيره  
اعني كل كان يميز  
فردا معدوما  
والفرد من عدم الفرد  
في الجملة والبرهان لعدم  
هو عارضا بالكلية في قول  
منه ترك

على الجملة بان يقدر الفعل في المعطوف بعدا وفيقال في تفسير هذا القول  
لا تأكل السمك ولا تأكل اللبن وما لا الاشارة للشبهة الاخيرة منع الجمع بين  
الكل والاقتران بينهما في الطرق هكذا ينبغي ان يحقق المقام ودفعه  
الفاضل ميرزا جان بقوله فالحق ان يقال التحريم يتعلق بالجموع من  
حيث هو مجموع اذ هو الذي لا يجوز الاثبات به اصلا وليس متعلقا بذلك  
المفهوم اذ يجوز الاثبات به في ضمن فرد لا انتبه **مسئلة المندوب**  
امى ما يترتب الثواب على فعله والاباس تبركه هل هو امى المندوب  
ما هو عليه ام لا بمعنى ان اطلاق لفظ المأمور به عليه بل على سبيل الحقيقة  
ام لا بمعنى ان ثبوت المندوب بصيغة الامر بل على سبيل الحقيقة ام لا  
فصل الحقيقة كما في التحرير وجمع من الشافعية كما في النقرية لا يكون مأمورا  
الا حجازا وهو مذهب الكرخي والبي بكر الرازي وهو بخصاص كما في التلويح  
والبدريح واصول ابن الحاجب رحمه الامام الرازي كما في شرح جمع الجوامع  
للحلي وقيل لقلاهن المحققين من الاصوليين نعم ان المندوب مأمور  
حقيقة كما في التحرير وهو مذهب القاضى ابى بكر الباقلاني كما في احكام الامم  
وهو مذهب الجمهور كما في التلويح وهو مختار فخر الاسلام في اصوله على  
احد التأويلين لكلامه قال لتقتلاني في شرح الشرح ولا خفاء في انه مبنى  
على ان الامر حقيقة الايجاب واللقية المشكك بينه وبين الذنب فلا ينبغي ان  
يحصل بهذا مسئلة برهنا انتبه وقال الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح الحاشية  
اقول بل هذا عين المسئلة لان من قال بانه حقيقة للذنب قال بانه حقيقة في القدر

المشترك لتلازم الاشتراك الا ان المصنف لما لم يجعل هذا اختلاف مسئلة  
 في بحث الامر ذكر لا يهنا وجعلها مسئلة انتهت وذكر الاسنوي في شرح المنهاج  
 ان الذي سياتي انه حقيقة في الوجوب انما هو صيغة فعل وكلامنا الان في  
 لفظ الامر فها مسئلتان وقد صرح بالفرق بينهما الامدي وابن الحاجب واما  
 ابن الحاجب فانه صحح في اوائل الكتاب ان المندوب مأمور به ولم يترك الخلاف  
 الا عن الكرخي والرازي ثم ذكر بعد ذلك في الامران الجمهور على ان صيغة  
 افعل حقيقة في الوجوب وهذا هو عين كلام المصنف يعني البيضاوي في المنهاج  
 ولا يمكن ان يكون مراد ابن الحاجب بالكلام الاول الاطلاق المجازي فانه لا  
 فيه كما نقله الامدي هذا واما الامدي فانه نقل في اوائل الكتاب عن القاضي انه  
 مأمور به واقضيه كلامه ترجيح ونقل هنا عنه التوقف في صيغة فعل وصححه  
 نقل على المغيرة قطعاً انتهى والدليل لنا على مذهب الحنفية ان الامر  
 حقيقة في القول المخصوص وهو صيغة افعل فقط لا في غيره كالطلب <sup>بفعل</sup>  
 ايضا كما صححه الامام في الحصول والمنتهى وذلك القول المخصوص حقيقة  
 في الايجاب فقط لا في غيره كالندب ايضا كما صححه البيضاوي في المنهاج وابن الحاجب  
 في المختصر ونقله الامام في الحصول عن اكثر الفقهاء والمكملين قال وهو الحق وفي الكلام  
 للامدي والبرهان لانا ما لم يحرمين انه مذهب الشافعي وفي شرح اللمع للشيخ  
 ابى اسحق الشيرازي انه الذي ملأه الاشعري اصحاب الشيخ ابى اسحق الاسفراييني  
 بغيره وليس في المندوب ايجاب فلا يكون مأمورا به حقيقة والدليل لنا على  
 مذهب الحنفية ايضا انه لو كان المندوب مأمورا به حقيقة لكان مشتركه

قد ذكر في القول  
 المخصوص انه  
 والصوري الكبير  
 من اسلمات  
 عين شيخه  
 قد استدل  
 عليه في فصل  
 الامور  
 ١٨٩  
 من  
 له  
 نقل

اى ترك المندوب معصية لانها اى المعصية لا معنى لها الا مخالفة الامر  
 او فعل انتهى عنه وترك المامور به يحقق مخالفة الامر والثاني اعني كون  
 ترك المندوب معصية باطل لان ترك المندوب ليس بمعصية اتفاقاً  
 فالمقدم اعني كون المندوب ماموراً به مثله والدليل لنا على مذهب الحنفية  
 ايضا انه لو كان المندوب ماموراً به حقيقة لما صح قوله عليه السلام لو لا  
 ان شق على امتي لاهلكهم بالسواك عند كل وضوء كما في صحيح ابن خزيمة  
 وغيره لانه عليه السلام قد اتيهم اليه اى ندب الامة الى السواك ونفاه  
 كونه ماموراً به لوجود المشقة على تقدير الامر واحباب ابن الحارث وغيره  
 عن الدليل الثاني باننا نسلم ان مخالفة الامر مطلقاً معصية بل المعصية لعموم  
 امر الايجاب وعن الدليل الثالث بان معنى قوله عليه السلام لا امر بامرهم  
 امر الايجاب ورد المصنف في الحاشية بان الحمل على امر الايجاب بعيد والقائلون  
 بكون المندوب ماموراً به حقيقة قالوا اولاً انه اى المندوب وفعله طاعة  
 اجتماعاً لما نص عليه الامدي في الاحكام والقاضي عمنه في شرح المختصر  
 والطاعة فعل المامور به اى فعل ما يطيع عليه لقوله المامور به في  
 الاصطلاح قال الفاضل ميرزا جان في حاشيته شرح المختصر يجب تخصيصه  
 بالطاعة التي هي فعل والا ففقد تحصل الطاعة بترك المنه عنه انتهى وقال الآلة  
 فعل المندوب طاعة بالاتفاق وليس كونه طاعة لذاته والالكان طاعة وانما  
 فيكون عند الشك كذلك ولا يكون مراً او اهدى تعالى ولا يكون مثاباً لان الثواب  
 غير لازم او لكونه موعوداً بالثواب وهو ايضا باطل والالزام بالثواب لان



ان خلف في خبر الله تعالى باطل فليس الا لكونه متشال لا م كذا في شرح نظام  
 والدين وذكر الابهرى في حاشية شرح المختصر واسباب القاضى وجماعة من  
 الاصوليين الى ان المندوب اليه طاعة ولم يمكن طاعة عندنا لكونه مراد الله  
 تعالى او مراده ثلثة يكون عصبيا ثم يدور بامره بالطاعة فتزمنه لكونه مامورا قبل الامام  
 راد عليه لا تزمنه كما ذكره لانه يتجه ان يقال كونه طاعة لكونه مقتضى من لم يقتض  
 اعم من الامر وقال التفتازانى في شرح الشرح ثم الاستدلال الاول انه يتم  
 على راس من يجعل الامر للطلبة الجائز او الرائج واما من يخفيه بالجائز فكيف  
 يسلم ان كل طاعة فعل المامور به بل الطاعة عنده فعل المامور به او المندوب  
 اليه اعني ما تعلق به حقيقة فعل المامور به او المندوب اليه وارتضاء القرائن  
 في حاشية شرح المختصر حيث قال وبعد هذا فلا يخفى ان يمتنع الكلية اذا الطاعة  
 عنده فعل المامور به او المندوب اليه فلا يتم الدليل الاول انتهى واقطع  
 المصنف فقال قلنا في الجواب عن هذا الدليل باننا لا نسلم ان الطاعة  
 المامور به فقط بل هي فعل المامور به وفعل المندوب اليه ايضا  
 وقالوا ثانيا انه لا شك في ان كلام ارباب اللغة في بيان وضع الالفاظ  
 حجة وادب باب اللغة فمنه هو الامر الى اعراب الجباب واهل ذب وموش  
 القسمة مشتركة بين الاقسام فالامر مشترك بين المندوب وامر الارباب  
 وسنعمال اللفظ المشترك في احد معانيه حقيقة فيكون المندوب مامورا به  
 حقيقة قال التفتازانى في شرح الشرح والثاني في اى هذا الاستدلال الثاني  
 انه يتم لو كان مراد اهل اللغة ان ما يطلق عليه الامر حقيقة ينقسم الى ما يكون

قلنا في حاشية باب اللغة  
 قسمنا الى اقسام  
 ارباب المندوب الى اقسام  
 بالحقبة فانما هي للصيغة  
 الالفاظ الامور فانما هي للصيغة  
 من المندوب ولتوضيح  
 من المندوب وانما هي  
 افضل واكثر انما هي  
 صيغة لفظية بغير  
 ١٩١  
 انما هو المندوب على  
 ان الاستدلال على  
 يكون المندوب اليه  
 مامورا به بغير  
 مس  
 رحمه الله  
 لعلنا

لايجاب او النذب وليس كذلك بل مرادهم تقسيم الصيغة التي تسمى امر عندنا  
 في اى معنى كان بدليل انهم يقسمون الامر الى الايجاب والنذب وغيرهما لان نزاع  
 في انه ليس بامور به حقيقة انتهى وارتنه الفاضل ميرزاخان في حاشية شرح المختصر  
 حيث قال ويرد على الثاني ان مراد اهل اللغة تقسيم صيغة الامر التي تسمى عين النخبة  
 امر كما يعتبر معانيها الحقيقية والمجازية لا تقسيم المعنى الحقيقي للفظ الامر بدليل تقسيم  
 الامر الى الايجاب والنذب وغيرهما لان نزاع في انه ليس بامور به حقيقة انتهى  
 واقتفاء المصنف فقال قلنا في الجواب عن هذا الدليل هم اى ارباب اللغة  
 قسموا الامر ايضا الى امر تهديد وامر اباحة الى غير ذلك من  
 المعاني التي ذكرت في بحث الامر فلو كان تقسيمهم الامر الى امر نذب والا على كون  
 المندوب بامور به حقيقة لكان تقسيمهم الى امر تهديد وامر اباحة والا على كون  
 المهدود والمباح ايضا بامور به ولم يقل به انهم قسموا اى ارباب اللغة  
 فوسعوا عن حقيقة الاخر وقسموه به لمعنى المجازى الشاغل للحقيقة والمجاز  
 بطريق عموم المجاز الى قسمين بعضها امر حقيقة وبعضها امر مجاز والظاهر ان تقسيم  
 اهل اللغة انما هو للصيغة ومحل النزاع لفظ الامر لا للصيغة مستعمل في المنة  
 ليس بتكليف وهو الاصح قاله السبكي في جميع الجوامع وهو اصح الذي عليه الجمهور  
 كما في التحرير والتفريع لانه اى المندوب في سعة من سعة اى ترك  
 المندوب وما في سعة من الترك لا يكون تكليفا اذ التكليف يشعر بالزام  
 ما فيه كلفة ومشقة ولا الزام ما في سعة من الترك خلا فالاستاذ  
 الى الحق الاسفراينى كما نص عليه ابن الحاجب وغيره والقاضى الى بكر الباقلا

كما في التقرير قال الاستاذ وهو تكليف فان فعله لتحصيل الثواب شاق ورؤ  
بانه في سنة من تركه لعدم الالزام والسبقة تما في الشقة وقد يقال في تاويل  
كلام الاستاذ لعله اى لعل الاستاذ اذاده يكون المندوب تكليفا وجوب  
اعتقاد الندبية يعنى اعتقاد مندوبية المندوب واجب ولا شك انه  
تكلييف ولهذا اى لاجل انه اراد ذلك جعل الاستاذ المباحا تكليفا  
معنى ان اعتقاد اباية المباح واجب لا شك ان الواجب تكليف لكن  
يرد على هذا التاويل ان المذهب حكم و ذلك اى وجوب اعتقاد الندبية  
حكم اخر ولا يلزم منه كون نفس المندوبية والاباية تكليفا فالنزاع لفظي  
قال ابن الحاجب في المختصر واقر بالقاضى عضد في شرحه ان المسئلة لفظية  
يعنى ان النزاع فيها مبني على تفسير لفظ التكليف فان فسر بالمرام فافيه كفارة  
بتكليف ان فسر بطلب فافيه كفارة فتكليف كما في شرح الشرح ولو جعل  
نفس خطاب الشرح اى خطابا لله تعالى المتعلق بالفعل  
العباد واقتضاه او تخيير المطلق الخطاب الذي يعنى للمقتضى تكليفا في حق  
لم يبعد اذ خطاب الشرع مانع ان يتجاوز العقول وفه كفارة وشقة على  
اصحاب الراى وعلى هذا يصح ان يكون المندوب بل الاباية تكليفا فافهم  
فانه يؤل ايضا الى النزاع اللفظي موجبا للثواب ولا يكون الايمان به موجبا  
للعقاب **مسئلة** المسكوة وهو ما يكون تركه اولى بدون المنع عن  
الفعل فان كان الى اكل اقرب بمعنى انه لا يماقب فاعله لكن ثياب تاركه  
او في ثواب فهو مسكوة كراهية التثنية والنحو الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله

قوله لعل الاستاذ اى لعل الاستاذ اذاده يكون المندوب تكليفا وجوب  
لانه خارج عن ان يكون المندوب واجب  
الاعتقاد والى ما في فاعله  
مقتضا او فاعله لانه  
لا يخفى ان فيه  
على اصحاب الراى  
قال عضد في شرحه ان المسئلة لفظية  
في رواية دلاليت  
ان قبلك رسول الله  
عطائه عليه السلام  
لا قبلتك ١٢  
من  
رحمة الله  
لنقاس

يستحق محذور دون العقوبة بالمتاركة بحال الشفاعة فهو مكروه كراهية التحريم  
 هذا على رأي الشيخين واما عند محمد رحمه الله فما كان تركه اولى فمع المنع عن الفعل  
 بدليل قطعي حرام وبدليل ظني مكروه كراهية التحريم وبدون المنع عن الفعل  
 مكروه كراهية التنزيه والطاهر ان المراد به هنا المكروه كراهية التنزيه لان المكروه  
 تحريما لا خلافا في انه منهية عنه وتكليف كذا في بعض الشرح كالمندوب  
 فعندنا لا نهى عن المكروه كما لا امر بالمندوب ولا تكليف بالمكروه كما  
 لا تكليف بالمندوب والدليل على عدم كون المكروه منهيا عنه وتكليف الدليل  
 الذي اقيم لعدم كون المندوب مأمورا به وتكليفيا باو في غيره وكذلك  
 الدليل على كون المكروه منهيا عنه وتكليف الدليل الذي اقيم لكون المنهية  
 مأمورا به تكليفيا باو في غيره فالدليل على عدم كون المكروه منهيا عنه او لان  
 النهي حقيقة في القول المخصوص فقط وهو حقيقة لا تفعل وذلك  
 المخصوص حقيقة في التحريم فقط وليس المكروه تحريم فلا يكون منهيا عنه  
 وثانيا انه لو كان المكروه منهيا عنه لكان فعله معصية لان المعصية الامتناع  
 الا فعل المنهية عنه او مخالفة الامر والتالي باطل لان فعل المكروه ليس  
 بمعصية اتفاقا والدليل على كون المكروه منهيا عنه او لا ان ترك المكروه  
 طاعة والطاعة اى الطاعة التي من قبيل الترك ترك المنهية عنه فيكون  
 المكروه منهيا عنه وثانيا ان ارباب اللغة قسموا المنهية الى نهى تحريم ونهى كراهية  
 وهو ما قسمه مشترك بين الاقسام فالمنهية مشترك بين نهى تحريم ونهى كراهية  
 واستعمال اللفظ المشترك في واحد معناه حقيقة فيكون المكروه منهيا عنه حقيقة

قوله والله ليل آه  
 وذلك باو في تصرف المالك  
 فاولا ان النهي حقيقة في  
 القول المخصوص فقط وذلك  
 الدليل حقيقة في التحريم فقط  
 واما ثانيا لو كان نهيا  
 معصية لكان فعله  
 في المنزعات والامر فاولا  
 ١٩٣  
 ان ترك المكروه نهية  
 فيكون المنهية عنه في خطاب  
 النهي نهيا فيصير  
 النهي نهيا في خطاب  
 النهي نهيا في خطاب

والدليل على ان المكروه ليس بتكليف ان المكروه في سعة من فعله و  
في سعة من للفعل لا يكون تكليفا بتركه والدليل على  
كون المكروه تكليفا ان تركه لتحصل الثواب شاق ولا اختلاف  
في كون المكروه ليس منهي عنه عند الحنفية وكونه منهي عنه عند جماعة  
من المالكية والشافعية وكونه ليس بتكليف عند الجمهور وتكليف عند الأئمة  
الاختلاف في كون المنذور ب ليس مأمور به عند الحنفية وكونه مأمور به  
عند الجمهور وفي كونه ليس بتكليف عند الجمهور وتكليف عند الأئمة  
الا بآية المستقلة في لسان الشرع حكم شرعي ثابت بالشرع  
لانه اى الاباحة خطاب الشرع تحييدا واخطاب هو الحكم والاباحة  
الاصلية الثابتة للأفعال الاختيارية التي لا يدرك العقل اشتغالها على  
المصالح والمفسدة وخلوها عنها ولم يتخلق بها خطاب الكاشف عن حالها  
صريحا عند بعض الحنفية والشافعية انما حكموا بالاباحة لانه نوع منه  
اى من خطاب الشرع تنخير لان تلك الافعال الباحة بالاباحة الاصلية  
عدم فيها المدرك الشرعي للمخرج في فعلها وتركها وكما عدا مرفيه  
المعد ذلك الشرع للمخرج في فعله وتركه فذلك اى عدم  
المدرك الشرعي للمخرج مدرك شرعي لحكم الشارح بالتخيير  
عند القائلين بالاباحة الاصلية ففى اى الاباحة الاصلية لا نقول اباحة  
الا بعد الشارع لان الاباحة حكم شرعي ولا حكم قبل الشرع بخلاف  
لبعض المعتزلة القائلين بان الافعال الاختيارية التي لا يدرك العقل

اشتغالها على المصلحة والمفسدة وخلوها عنها مباحة قبل الشرع بالاباحة الاصلية  
 بانهم يقولون ان الاباحة المستعملة في لسان الشرع معناها انتفاء المخرج في  
 فعله وتركه لاحكام شرعية بهذا الانتفاء فهي تكون قبل الشرع وبعده وقتلا  
 فقد هو هذا في باب المحسن والقبح **مسئلة** المباح ليس للجنس  
 الواجب كما انفس عليه الامدى في الاحكام وابن الحاجب المختصر وقال لا يحكم  
 في جميع الجوامع هو الاصح وحكم القاضي عصفري في شرح المحققين به لان خلافه  
 لا يفيهما نفعاً له للحكم اذ المباح ما حكم الشارع فيه بالتخيير بين الفعل والترك  
 والواجب ما حكم الشارع فيه بالتزام الفعل ولا شك انها نادرة ان يتباين  
 واختلاف تحت جنس الحكم فلا يكون احدهما جديراً للاعتراف وظن من قوم انه  
 اى المباح جنس له اى الواجب لان المباح هو الماذون في الفعل  
 وهو اى الماذون في الفعل جنس حقيقة الواجب لا خصوصية  
 زائدة وهو انه غير ماذون في تركه ولا معنى للجنس الا ذلك قلنا في جواب السؤال  
 انما لا نسلم ان ذلك اى الماذون في الفعل فتقام حقيقة المباح بل  
 الماذون في الفعل جنس للمباح وفصله انه ماذون في تركه وبه يتميز عن الواجب  
 فلا يصحده عليه انه هو اى المباح المساوى فعلاً وتدر كافيكون تمام  
 حقيقة الماذون في الفعل والترك بالاعتناء ولا الماذون في الفعل فقط دون  
 زيادة قيد التساوى لا يرد ما قال الفاضل ميرزا جان في الكلام مشعر بان  
 تمام حقيقة المباح هو ماذون في فعله وتركه وبه يتميز عن المندوب والمكروه  
 فيه فلا بد من قيد آخر يخرجها بغيرية انتهى ولعل التراجع في ان الجنس المباح ليس



بجنس له لفظي أو المشبته جعل المباح بمعنى الحائز باجده معانيته وهو  
الماذون في الفعل والناس في اراد بالمباح الماذون في الفعل والترك بالشيء  
هذا ما فاده القرا باعني والابهرى في حواشي شرح مختصر مسئلة  
المباح ليس واجب عند الجمهور لان المباح يكون جائز الترك والوجوب  
هو اقتضاء الفعل مع المنع من الترك فيستحيل كون الشيء واجبا مع كونه جائزا  
الترك لاستحالة بقاء المركب بدون حرمة وهو المنع من الترك خلافا  
للكنجى من المسئلة فان المباح عنده واجب مع كون المباح جائز الترك  
واحتمل الكنجى على كون المباح واجبا بان كل مباح ترك حرام  
فان اسكوت ترك لا يقتضي والسكون ترك للقتل وكل ترك حرام  
واجب ولو خيرا لا مكان ترك الحرام غير الواجب كالمندوب والمكروه  
تنزيها فيكون الواجب احدا فاذا اختار المكلف فعل المباح كان واجبا  
كذا في التقرير شرح التخرير قلنا في جواب هذا الاحتجاج الضعيف يعني  
كل مباح ترك حرام ممنوعة اما اولا فلجواز انعدام الحرام كالزنا  
بانعدام المقتضى وهو الارادة مثلا بناء على ان علة العدم  
اي عدم المحلول كالزنا مثلا عدم علة الوجود اي وجود المحلول فقله  
وجود الزنا ارادته مثلا فعدم ارادة الزنا مثلا علة لعدم الزنا وحينئذ  
لا يكون عدمه اي عدم الحرام مستندا الى فعل المباح الذي هو  
المالغ عن وجود الحرام بان الحرام لا يتبع معه واما ان الضعيف ممنوع  
ثانيا فلان فعل المباح انما يكون هذا الفعل ترك كاله اي للحرام

قوله الماذون في الفعل  
انقول كين وضع الاول  
بانه لا بد في ترك الحرام  
من ازالة المنة بالاعادة  
المقتضى او وجوب  
المنع وحيث ان  
غير الديك كين  
على ترك حرام  
والجواب كل ترك  
الحرام كالحرام  
في اوفيه يافيه  
مس  
رجمه الله  
نقاس

لو قصد بفعله أي بفعل المباح متروكه أي ترك الحرام وذلك  
 قصد ترك الحرام لا يترك من فعل المباح فإنه ربما يفعل أفعالا مباحة  
 ولا يخطر بباله ترك الحرام نعم لو أراد الفاعل فعل المحرم ثم قصد  
 ذلك الفاعل بفعل المباح متروكه أي ترك الحرام فإنه أي المباح  
 يكون خفيفا واجبا لا مباحا ونحن نسلطه أي نلزمه كون ذلك المباح  
 واجبا وذكر الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر والجمهور لا يرون  
 وجوب المباح مثلا في تلك الصورة بل يصحون بذلك كما يشهد به كتب الفروع  
 مثلا إذا كان شخص مع امرأة جميلة مطلوبة في بيت وكان يجبر من نفسه  
 لو لم يشغل بفعل الزنا بعد رفته الزنا فلا شك أن الاستغفال بفعل الزنا  
 واجب عليه في تلك الصورة انتهى وقد اجمعت المساجد وغيره من هذا  
 الاحتياج بأننا لا نسلم أن فعل المباح هو نفس ترك الحرام قال تاج الدين  
 الأرمزي في الحاشية بل لأن فعل المباح نفس من ترك الحرام وتفسيره هو  
 من فعل المباح ترك الحرام ولا يلزم من ترك الحرام فعل المباح سجواً تركه بالكلية  
 والسند وبفعل المباح نفس من ترك الحرام والاختصاص غير اللازم فلا يكون  
 المباح ترك الحرام بل هو شيء يحصل به تركه لما بينا أنه قد يحصل به وغيره  
 فكل واحد منها لا يعينه الا واحد بخصوصه فلا يتعين خصوص المباح للوجوب  
 فيبطل دعوى البعض وبكذا اجاب به الامام وهو ضعيف لأنه يلزم منه ان  
 يكون المباح واجبا على التخيير والواجب على التخيير واجب على الكل وقد  
 يقع منه واجب بلا خلاف كما تقدم في دعوى الكفارة ولكن تخصيص

الكعبي يالمباح لا معنى له بل يحرم في غيره حتى في المكروه ولاجل ضعف هذا الجواب لم يذكر المصنف وقال لا بد من وابن برهان وابن الحانج انه لا يخص مما قاله الكعبي مع التزام بالائتم الواجب الابه فهو واجب والزه عليه اى على الكعبي بانه اى خلاف الكعبي احتجاجة مصداقته لاجماع اى مراعاة للاجماع فلا يسمي وذلك للاجماع على ان الفعل ينقسم الى المباح والواجب والحرام والمكروه والمندوب والاقسام متباعدة فلا شيء من المباح لواجب فاجاب الكعبي عن هذا الالتزام بان تدبينا ثابتة بقطعية يجب ان ياول الاجماع ويقال انه اى الاجماع على اقسام الفعل بالنظر الى ذات الفعل من غير نظر الى ما يستلزمه من ترك الحرام وهذه اى وجوب المباح بالنظر الى ما يستلزمه اى يستلزمه المباح وهو ترك الحرام لا باعتبار نفسه لا يمتنع كون الشيء مباحا لذاته واجبا لما يستلزمه وقد تعنى بالاحتجج بالكعبي اجمالا بانه لو صح ما احتجج به الكعبي بجميع مقدماته لكانت كل حرام واجبا لان كل حرام كاللواطلة مشترك لحرام آخر مخصوصة كالزنا وكل ترك حرام واجب واجيب في مختصر ابن الحانج وغيره بان له ان يستلزمه اى يلتزم وجوب الحرام باعتبار وجهين في الحرام جهة نفسه وجهة ما يستلزمه من الترك الحرام آخر فيكون من جهة نفسه حراما ومن جهة انه ترك حرام آخر واجبا حاصله انه لا مانع من اعتبار الفصل الواحد بالوجوب والحرمته معا باعتبار جهتين كما في الصلوة الارض المخصوصة فتصير حراما بالنظر الى ذاتها واجبة بالنظر الى غيرها

199

16

3/1/20

20

三

22

من الحنفية

10

22/11

وهو ترك محرم آخر اعلم ان كثير من الاصوليين كما مام المحررين وابن برك  
 والامدي وابن الهمام نقلوا عن الكجى النجار المباح راسا والآخر كل  
 والنقل الى قالوا ان مذهبه ان المباح ما موربه دون الامر بالنذر الامر بالاجبا  
 كما في التفسير شرح التقرير **مسئلة** المباح قد يصير واجبا بالقر  
 بواسطة شئ آخر عندنا كما نقل اى كالمصلاة النافلة فانها تصير واجبة  
 بالشرع متى اذا افسد ما احجب عليه القضاء خلافا للشافعية  
 في النقل بالشرع فانه يقول ان النقل بالشرع لا يصير واجبا وان قال  
 الشافعية بوجوب الحج والعمرة بعد الشرع والدليل لنا انه جائز وواقع  
 ما الجواز فهو بان التخيير ابتداء اى في ابتداء الفعل لا يستلزم  
 عقلا ولا شرعا استمرا اى استمرار التخيير ووامه وبقاره اما عقلا  
 فظاهر واما شرعا فلان الحج النقل بعد الشرع فيه لا ينفك اختيار فيه بل وجب  
 اوارده بالاتفاق بيننا وبين الشافعية واما الوقوع فهو بالنهي الوارد  
 في قوله تعالى لا تبطلوا احكامكم عن ابطال العمل فيكون ضد الابطال  
 واجبا فوجب الاتمام لانه ضد الابطال فلزم القضاء في النقل  
 بالافساد **مسئلة** الحكم منه اى من الحكم رخصة و  
 هى في اللغة التيسير والتسهيل قال الجوهري الرخصة خلاف التشديد  
 من ذلك رخص السفر والتيسير وشهلا وهى بتسكين الحار وحكى ايضا ضمها  
 واما الرخصة لفتح الحاء فهو الشخص الاخذ بها كما قاله الامدي وفى الاصطلاح  
 على ما ذكر في الميزان والتحقيق ما اى حكم تخيير من عسر الى يسر

المباح قد يصير واجبا  
 اذ لا يقال انقلب  
 الحقيقة حاله فانقول  
 الوجوب بالغير لا ينافي  
 الالبته لانه على انه  
 مشى لا ينافي في  
 العناصر وانما لم يكن  
 لانه واجبا لان  
 العقبة لا ينافي  
 مع قوله الحكم  
 رخصة فيه رخص  
 جعل الرخصة من خطاب  
 الوضع وذلك لان  
 ما يكون واجبا ومنه  
 ما جاز فيه اختيارا

لعذر و يقول اليه ما في المنهاج انه ما ثبت على خلاف الدليل لعذر و هذا  
يشمل الترخيص بجواز الفعل على خلاف الدليل المقتضى للتحريم كمثل الميتة و  
الترخيص بجواز الترك اما على خلاف الدليل المقتضى للوجوب بجواز الافطار  
في السفر و اما على خلاف الدليل المقتضى للنسب كترك الجماع بعد المطر و  
المرض و نحوهما فعلم من هذا ان قول الامام في و ابن الساجي في تحريم الرخصة  
هو الم شروع بعذر يمنع قيام المحرم غير جامع و ذكر في الاسلام ان الرخصة  
اسم لا يبنى على اصدار العباد و ذكر ابو اليسر ان الرخصة ترك الموانع بال  
سج قيام المحرم و حرمة الفعل و ترك الموانع بترك الفعل مع وجود الوجوب  
و الوجوب و فسر العذر في شرح المنهاج للاسنوي بالمشقة و الحاجة و في  
التحريم لان الهام مخوف فوات النفس و الصنع و لا ذكر لهذا القيد في الحصول  
ولا في المنقب و لا في التصيل و المحاصل منه غريبة و هو في اللغة المقصد  
المؤكد و منه غرمت على فعل الشيء قال الجوهري غرمت على كذا غرنا و غنا  
بالضم و غرنية و غرنا اذا اردت فعلة و قلعت عليه قال الله تعالى فنه  
و لم نجد له غنا في الاصطلاح اي حكم لم يتغير من عصر الى عصر و مقتضى  
كلامه ايضا و في المنهاج انها حكم ثابت لا على خلاف الدليل كانه رخصة و لا  
و الشرب او على خلاف الدليل لكن لا العذر كالتخفيف و نهنا بشأن الاول  
ان المصنف رحمه الله قد تبع صاحب التخرير و صاحب التصيل و صاحب المنهاج  
في جعل الرخصة و الترتيب تبيين الحكم و ذكر القرافي في كتبه مشددا و الآخر و ان  
كالامام في الاحكام و ابن الساجي في المختصر و الامام في الحصول و جلوس من

**اقسام الفعل والثاني** ان الرخصة تنقسم الى ثلاثة اقسام واجبة مندورة  
 ومباحة ذكره الاسنوي في شرح المنهاج وحد الغزلية في كلام صاحب المنهاج  
 تدخل فيه الاحكام الخمسة وصدر الشريعة في التقييد حصرا في الفرض والواجب  
 والسنة والنفل وقال التفتازاني في المتلويح والحق ان الغزلية تشمل الاحكام  
 على اقل صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والمباح  
 والمكروه وغيره ان الغزلية اسم للحكم الاصيل في الشرع على الاقسام التي ذكرنا  
 من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها انتهى والامام الرازي في  
 الحصول وغيره جعلها بالطلاق على الجميع ما عدا الحرم والقرا في خصها بالواجب  
 والسنة وبلا غير ومنهم من خصها بالواجب فقط وبه جزم الغزالي في استنبط  
 والادبي في الاحكام ونسبها للسول وابن الحاجب في المختصر الكبير ولم يصرح  
 في المختصر بوجهي اى الرخصة او بوجه اى اربعة انواع الاول ما استنبط  
 اى الذي عول على معاملة المباح في عدم الواقعة بفعله مع قيام الدليل  
 المحذور وقيام حاكمه اى حكم الحرم وهو محرمة كاجراء كلمة الكفر  
 على اللسان لا على القلب عند كراهة بالقتل او القطع يعني اذا اكره  
 الكافر مسل على ان يقول كلمة الكفر وقال لو لم تقبلها لقتلتك او قتلعت  
 يدك فلمسلم رخصة بان يقول كلمة الكفر باللسان ويبقى قابلية مطلقا بالايان  
 كما كان وحرمة اجراء كلمة الكفر قائمة لم تنسخ والمحرقة له وهو لا يخلو الدالة على  
 وجوب الايمان قائم لم يخص وفيه اى في هذا النوع العذر بوجه اى  
 الحكم الاصيل الذي لم يتغير وبه حرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان اولى بالاحكام

قوله ما استنبط اى  
 قيام الحرم وما في الفرض  
 ان الرخصة بالشرع  
 بعد ان يقيام الحرم  
 لولا العذر بقية انه  
 يقتضيه كما في التوبة  
 من الكفر على اجراء  
 ١٠٢  
 الكلمة حتى يقتضيه  
 قتل النفس بالشرع  
 ان انما ثبت على اجراء  
 الاثمة في جميعها  
 وبغير خلاف ذلك  
 الاستنباط



من الرخصة ولو اخذ بالغزمية وبذل نفسه حمية ومات بسببها لم  
على لسانه كلمة الكفر فقتل كان ما جوز لانه آت بما هو اولي والشأن  
ما يتراخي حكم بسببه المحرم له الى زوال العذر الموجب له  
واذا زال العذر يوجب حكم السبب ولم يتبق الرخصة كفطر المسافر  
المريض للصوم في رمضان فسبب الفطر في تحريمه شهود المشهود وحكم وجوب  
الصوم والعذر السفر والمرض وقد تراخي حكم السبب الذي هو وجوب الصوم  
الى زوال السفر والمرض والسبب عند العذر قائم وحرمة الافطار غير قائمة  
والعزيمة فيه اى في هذا النوع اولى بالاخذ من الرخصة <sup>فالمستصحب</sup>  
كل واحد من المسافر والمريض بسبب الاخذ بالغزمية وان استعصر بان خاف  
ان يضعفه الصوم فليس له ان يصوم وبذل نفسه بالصوم فلو اخذ  
بالغزمية بان صام لم يقترع خوف الضرر في الصوم ومات بها اى بسبب الغزمية  
اشتمل لانه وقع نفسه في التهلكة باختياره لم يطلب الله تعالى منه وذكره الا  
ان العمل بالرخصة في هذا النوع اولى عند الشافعي رحمه الله ولذا قال صدر الشافعي  
الغزمية اولى عندنا وقيمة صاحب الكشف باحد القولين والحق ان الصوم  
عنده قول واحد عند عدم التضرر حتى انه وقع في منهاج الاصول ان الافطار  
مباح بمعنى انه مسا للصوم فاعتضوا عليه بانه لا يظفر برواثة تذل حكمه  
استاويها بل الافطار ان تقصر والا فالصوم من غير اختلاف رواية كذا  
في المتنوع وذكر الاستنوي في شرح المنهاج ان تمثيل المباح بالفطر لا يقيم  
لانه ان تقصر بالصوم فالافضل الفطر والا فالصوم افضل فليس للصوم

والقتل او خطا را بالقتل او خطا را  
 والقتل او خطا را بالقتل او خطا را  
 والقتل او خطا را بالقتل او خطا را

طاعة يستوى فيها الفطر وعدمه وذلك هو حقيقة المباح انتهى والثالث  
 ما نسخ حكمه الاصل عنا من الائمة المحمدية تخفيفا بما كان عليه من  
 قبلنا من الامم من اصراى ثقل وحكم مغلط شاق كقصر موضع  
 الجنازة اى قطع موضع النجاسة من الثوب والمجد واداءه الربيع  
 من المال في الزكوة الى غير ذلك كقتل النفس في صحة التوبة وجزم الحكم  
 باقتصاص عدل كان القتل او خطا وقطع الاعضاء الخاطئة كما في التوب  
 واحراق الغنائم وتحريم العروق في اللحم واسميت والطيبات بالذنوب ان  
 لا يطهر من الجناية والسجدات غير الماء وكون الواجب من الصلوة في اليوم و  
 واللبية خمسين في كل سجدة والصلوة في غير المسجد وحرمته الجماع بعد احشية  
 في الصوم والاكل بعد الصوم فيه وكسابة ونسب المذنب ابدا على باب اداء  
 ضما حاكمه اذكر ابن امير الحاج في التفسير والراجح ما سقط مع العدة  
 مع مشروعية في الجملة اى في وقت من الاوقات مقرر عدم كلف  
 وليس هو في التسمي خمسة اسقاط لسقوط طهارة المشيئة المضطر  
 الى اكل البنية مخافة الهلاك على نفسه من الجوع والاعطاش يقولون قالوا  
 تسمية القسمين الاخيرين من الاقسام الاربعة بالرخصة محاذ  
 لان حقيقة الرخصة بالتغير من غير الى غير وهو يقتضيه بقا الحكم الاصل  
 وتغير صفته وفي النسخ ورخصة الاسقاط سقط الحكم الاصل والقسم  
 الثالث اى النسخ اتم في الجاذبية وابعد عن استحقة من القسم الرابع  
 اذا حكم سقط فيه راسا فلم يبق فيه مشابته للحقيقة احدا بخلاف القسم الرابع

والطيبات بالذنوب  
 وان لا يطهر من الجناية  
 في غير الماء وكون الواجب  
 صلوة في اليوم واللبية  
 وان لا يجوز الصلوة  
 في غير المسجد وحرمته الجماع  
 لعشيرة في الصوم والاكل  
 في الصوم والاكل بعد الصوم فيه  
 وكسابة ونسب المذنب ابدا على باب اداء  
 ضما حاكمه اذكر ابن امير الحاج في التفسير  
 والراجح ما سقط مع العدة مع مشروعية في الجملة  
 اى في وقت من الاوقات مقرر عدم كلف وليس هو في التسمي  
 خمسة اسقاط لسقوط طهارة المشيئة المضطر الى اكل البنية  
 مخافة الهلاك على نفسه من الجوع والاعطاش يقولون قالوا  
 تسمية القسمين الاخيرين من الاقسام الاربعة بالرخصة محاذ  
 لان حقيقة الرخصة بالتغير من غير الى غير وهو يقتضيه بقا الحكم الاصل  
 وتغير صفته وفي النسخ ورخصة الاسقاط سقط الحكم الاصل والقسم  
 الثالث اى النسخ اتم في الجاذبية وابعد عن استحقة من القسم الرابع  
 اذا حكم سقط فيه راسا فلم يبق فيه مشابته للحقيقة احدا بخلاف القسم الرابع

والقتل او خطا را بالقتل او خطا را  
 والقتل او خطا را بالقتل او خطا را  
 والقتل او خطا را بالقتل او خطا را

فان فيه مشاهة للتحقيق لكونه مشروعا في صورة عدم العذر كما لا ولي  
 كالقسم الاول في التحقيق فانه اتم فيها اذ لم يسقط حكمه بخلاف القسم الثاني  
 فانه تيراضي حكمه والراعي الاجل عن الاستقاطا لكن الموجب قائم والحكم مترشح  
 لعذر بخلاف القسم الرابع فان الحكم فيه ساقط بسقوط السبب الموجب في محل  
 الرخصة الا انه بقي مشروعا في الجملة فلا يقال ان في القسم الثاني ايضا رخصة  
 سقط الحكم فنيغ ان يكون مجازا كذا اذا افتتار في التلويح هذا فرع  
 للسنة الاصوليون قالوا بسقوط غسل الرجل الذي كان بغيره حيث خفف  
 مع الخفف في مدة المسح من القسم الرابع الذي هو رخصة الاستقاطا لان  
 الخفف اعتبر شرعا في حكم الشرع ما نفا من سرية المحدث المنزل  
 للطهارة اليها اى الى الرجل بدليل انه لو تترعه بعد المسح لزمه غسل الرجل  
 ولو لم يسير اليها لم يجب اذ لا يجب غسل شيء من البدن بدون المحدث فظهر ان  
 غسل الرجلين في هذه الحالة ساقط وان المسح شرع لتيسير التبريد لا على  
 معنى ان الواجب من غسل الرجل يتاوى بالمسح اذ لو كان كذلك لما استلزم  
 كون اول حدث بعد اللبس طاريا على طهارة كاملة كما في المسح على الجبير لان  
 المسح يصلح رافعا للمحدث الساري الى القدم فظهر ان الشرع اخرج السبب  
 الموجب للمحدث من ان يكون عابثا في الرجل ما دام مستتره بالخفف وجعل  
 الخفف مانعا من سرية المحدث الى القدم كذا في التقرير و ذكر الزيلعي شارح  
 الكنز فيه اى في عدم سقوط غسل الرجل من القسم الرابع انه اى العذر  
 انما يترجم لو لم يكن لفعل في الرجل هناك اى حالة الخفف مشروعا

لان شأن القسم الرابع ان لا تبقى العزيمة مشروطة مع كنهه اى لغير غسل  
 الرجل متشروع بعد وان لم يمتزج التحقّف عن الرجلين خفيه وهذا  
 اى لشروعية غسل الرجل حال كونه متحقفا يبطل مسحه اى مسح الخف اذا  
 خاف اى وفعل التحقّف في المصرا بعد ما كان متوضيا ومسح على الخف ودخل  
 الماء في الخف بحيث صار اكثر رجليه مضوبا لا وجبته لا يجب الغسل ثانيا  
 بانقضاء المدة اى مدة المسح كما يجب على غيره واجيب في فتح القدير  
 عن ايراد الزيلعي بمنع صحة الرواية اى رواية بطلان مسح التحقّف الدخول  
 في النهر بل هو باق كما كان وان الغسل اى غسل الرجل انما لم يجب بعده  
 التمزج اى نزح الخفين وانقضاء المدة لانه قد حصل مرة وهو كفى  
 للتطهير الغسل وان كان الحصول غير مشروع فلا حاجة الى الاعادة بل حصل التحصيل  
 ودّد جواب فتح القدير بان الرواية مذكورة في الكتب المشهورة  
 كالطهريّة وغيرها فلا تجب منع صحة الرواية قلت ابن الهام صاحب  
 فتح القدير لا يذكر ذكر ما في الطهيريّة بل هو نفس قال وهو منقول في فتاوى  
 الطهيريّة لكن في صحة نظر استهت في تفتة الفتاوى الصغرى وفي فتاوى  
 الشيخ الامام ابي بكر محمد بن الفضل لا يتحقق مسح على كل حال لان اعتبار القدر  
 بالتحقّف يمنع سرية الحدث الى الرجل فلا يقع هذا غسل محتسبا فلا يوجب بطلان المسح  
 وقوافقه ما في المحتجب وعن ابي بكر العياض لا يتحقق وان بلغ الماء الى  
 الركبة كذا في التقرير ورد في التقرير بان غسل رجليه ثانيا اذا نزحها او اذا  
 المدة وهو غير محدّد شايح عليه لان عند النزح او انقضاء المدة يعمل بالكس

الحدث السابق من السرية الى الرجليين وحينئذ يحتاج الى فرز له عينية  
 لكون الاجماع على ان المزيل للحدث لا يظهر عمله اى اثر المزيل  
 في حدث اى ناقض للطهارة طارء بعد اى بعد ذلك المزيل قبل  
 الذي وبعد قبل النزوع وقبل انقضاء المدة لا يؤثر في ازالة الحدث طرء بعد  
 الغسل بالنزوع او الانقضاء اذا خفف لما اعتبر شرعا ما لغا السرية الحدث  
 الى الرجل قبل النزوع او الانقضاء فلا وجود للحدث وقت الخوض بعد  
 وقت النزوع او الانقضاء لان الازالة فرع الوجود ولم يوجد الحدث قبل  
 النزوع والانقضاء بسبل الحق في جواب ما قال الزيلعي ان يقال المستبر  
 في القسم الرابع اعني رخصة الاسقاط لتفى الاشربة اى مشروعية العزيمة  
 في نظر المشادع بان يكون العمل به اى بالحكم الاصل الذي هو  
 العزيمة اثناما لا عدم ترتيب الاجزاء ان اتي به وبطلان هذه اى الاثم  
 مسموع وحكم تلك الرواية بالاجزاء لو اتي به لايستلزم الحكم بعدم الاثم  
 لجواز ان يكون مجزئا مع كونه اثناما ولما كان يرد ان الايمان به كيف يكون  
 اثناما وقد صرح جماعة من الحقيقة كصاحب الهداية وغيره وحجم فقير من الشافعية  
 ان الاخذ بالعزيمة اولى وذكر الاستوى في شرح المنهاج ان غسل الرجل  
 افضل منه اى من مسح الخفاف كما جزم به المتقدمون من اصحابنا والمتأخرون  
 منهم ابن الرفعة في الكفاية والنفوس في شرح المذهب ولا تعلم فيه خلافا  
 انتهى اجاب عنه بقوله وما قالوا ان العزيمة وهى غسل الرجل  
 اولى من الاخذ بالرخصة فيها وهى المسح فالمراد اى مراد ما قالوا ان العزيمة

قد مر بان الاجماع  
 تؤيد ان  
 انقضاء الحدث  
 قبل النزوع وانقضاء المدة  
 فلا وجود للحدث  
 قبل ان ازالة فروع الوجود  
 بل انما يسقط بعد النزوع  
 والانقضاء فهو طارء  
 الفصل في الخن فيكون  
 الفصل وجوده وعدمه  
 لان في غير وقت طهارة في غير وقت  
 فتأمل ١٣ منه  
 قوله هذا من الله  
 لا يلزم من بطلان المسح  
 اذا خاف من عدم وجوب الغسل  
 بالانقضاء المدة كون الغسل  
 مشروعا في مدة المسح وبقاء  
 حكمه في غير ١٣ منه





ما ذكره الاستاذ في شرح المنهاج لنقص تعريف الفقهاء ان الجملة  
 بالصحة والاجزاء ولا قضاء لها انتهى وتبعه الفاضل ميرزا جان في حاشية  
 شرح المختصر كنه اشعر على جوابه ايضا حيث قال تخرج العبادات بالصحة  
 والفائدة التي لا قضاء لها كصلوة العيدين مثلا اللهم الا ان يقال يصلو  
 الصيعة من العيدين كانت بحيث لو كان لها قضاء سقط بها وهو المراد  
 في التعريف ونس عليها الفاسدة قائل انتهى كما في ادعائى ادار  
 العبادات فانه سقطا لوجوب قضاءها عن فئة المكلف وبعد ورود  
 الاشارة الى امر الشرع بالفعل معرفة حقيقة ذلك الفعل كصلوة  
 المأمور بها يعرف ذلك اى استتباع الغاية اعنى كون الفعل موقفا  
 للامر او كونه سقطا للقضاء بمجرد العقل بلا توقف على الشرع بدون احتياج  
 الى توقف من الشارع لكون المكلف موديا للصلوة او تاركها فانه  
 يعرف بمجرد العقل يقينا وقد ظن انها اى الصحة في العبادات والركن  
 من احكام الوضع لان الصحة عبارة عن استتباع الغاية والاستتباع  
 لا بعد تمامية الاركان والشروط ولا يوقف عليها الا بعد حكم الشرع ان  
 حقيقة الصلوة مثلا تتم بهذه الاركان والشروط وهو خطاب الوضع  
 كذا في شرح استاذ الاستاذ ونسب القاضى عنه في شرح المختصر  
 انكار ذلك الى ابن الساجى تعريفه بان الاشارة ليس بمرضى عنه كما ذكر  
 القرايغى والاهيرى في حاشيتيهما على شرح المختصر وقيل الحكم بالصحة  
 بمصداق الموافقة اى كون الفعل موقفا لامر الشارع كما هو قول المشككين

عقله والحكم بالصحة بمعنى الاستسقاط اى كون الفعل مستقلا للقضاء كما  
قول الفقهاء وضعى متوقف على الشرع لانا بعده وروى واما الشارع بالصلوة  
ليظن الطهارة يحتاج في معرفة كونها صحيحة بمعنى كونها مستقلة للقضاء الى  
توقيف منه ولهذا لو علم نجاسة الثوب ثم نسي و صلى فيه وقات الوقت  
فعليه القضاء وان لم يعلم او لا نجاسته لم يجب القضاء فكون الفعل مستقلا  
للقضاء لم يعلم بمجرد كونه مأمورا به حتى يكون امر عقليا يعلم بالفعل دون الشرع  
بل يحتاج الى خطاب متعلق بذلك غير الخطاب التكليفى الذى كان متعلقا  
بالمأمور به ولا شك بانه ليس تكليفيا فيكون من قبيل الوضع فتدبر نعم كونها  
صحيحة بمعنى موافقة الامر عقل لا يحتاج الى توقيف من الشارع كذا ذكره الفاضل  
ميرزا حبان فى حاشية شرح المختصر اقول فى رد ما قيل بهذا التفصيل الاستسقاط  
يعنى كون الفعل مستقلا للقضاء فخرج الثمانية يعنى كون الفعل المأمور  
تاما وهو اى كون الفعل المأمور به تاما يكون بالموافقة اى يكون بالفعل  
المأمور به موافقا لامر الشارع وهو اى كون المأمور به موافقا لامر الشارع  
عقله عند هذا القائل ايضا فيكون الحكم بالصحة بمعنى الاستسقاط ايضا عقليا وقيل  
فى حاشية الاثيرى والفاضل ميرزا حبان القزوينى على شرح المختصر ان الحكم  
بالصحة فى المعاملات وضعى اتفاقا لا نزاع فيه لاحد لان صحتها ترتب  
تزامنا عليها وتترتب الثمرات المقصودة على العقود التى  
المعاملات كترتب ملك الرقبة على البيع وملك المنفعة على الشكاح موقوف  
على التوقيف من الشارع البتة وعبرة حاشية الاثيرى بهذا

قوله الاستسقاط  
اى يعنى ان القول بمقتضى  
القضاء بعد اتيان المأمور  
بلى وهو كدعوى اليه بغير  
بجاء لانه على خلاف رأى  
ولذلك قالوا ان القضاء  
مستدرك لما فات فادرك  
بطلب تمامه وهو بوقوع  
الفعل المأمور به  
هذا مستند  
فى حاشية  
قوله وقيل  
بما لا خلاف  
ان القائل  
بغير حرج  
استمر

والبطلان في معاملات لا شك في كونها من جملة احكام الوضع اذ لا ريب  
 في ان كون عقود للمعاملات مستتقة لثمرات المطلق منها متوقف على  
 توقيف من الشارع بخلافها في العبادات ولذلك اقتصر المصنف على تفسير  
 في العبادات ولم يتبرص لتفسيرها في المعاملات اذ غرضه ان ينكر كونها من  
 احكام الموضع والاشكال لا يتأتى اذا كان في العبادات لا في المعاملات  
 وعبرة حاشية القراة على هذا ان الصحة والبطلان في المعاملات لا يشك  
 احد في كونها من جملة احكام الوضع اذ لا ريب في ان كون العقود التي هي المعاملات  
 مستتقة لثمراتها المطلوبة منها متوقف على توقيف من الشارع بخلافها  
 في العبادات وذلك لان كون التلفط للصيغة بعثت ترتب عليه اباة  
 الابتاع انما هو متوقف منه تعالى فكان من جملة خطاب الوضع ولذلك  
 اقتصر المصنف على تفسيرها في العبادات اذ غرضه ان ينكر كونها من خطاب الوضع  
 والاشكال لا يتأتى اذا كان في المعاملات اقول في رد ما قيل في الشكيتين  
 جعل العقود اسبابا للثمرات المترتبة عليها لا سبب ان اسي هذا الجعل  
 من الوضع يعرف بالشرع لكن الصحة للعقد وليست جعلها اسبابا  
 للثمرات بل هو اسي الصحة لا يتيان بها اسي تلك العقود كما جعلها اسبابا  
 كما جعل الشارع تلك العقود اسبابا وذلك اسي الايتان هو المقاطع  
 الموقوف عليه لاستتباع الثمرة المترتبة على هذه العقود وهو اسي  
 من الايتان والاستتباع بعد وورد المشرع بان تلك العقود اسباب لهذه الثمرات  
 يعرف بالعقل فالصحة في المعاملات تعرف بالعقل فكيف يكون من

صفة الكليات  
 مع الكليات  
 الجزئيات بالواقع  
 من الاشياء  
 الكليات بالكل  
 الكليات وصحة  
 الجزئيات بالواقع  
 الى ان هذا جزئيات  
 قوله تعالى اشارة

حاصله منع الكبرى اعني قوله ترتب الثمرات على العقود موقوف على التوقيف  
 بعد تسليم الصغرى اعني قولنا صحتها ترتب ثمراتها عليها باعتبار التسمية الشريفة  
 باسم مناطه فتأمل لعله اشارة الى انه لا يثبت من هذا كون الحكم بالصفة  
 مطلقا في المعاملات عقليا او في المعاملات كما في المعاملات كليات وجزئيات  
 كالبيع مثلا في البيع الواقع من زيد مثلا جرى من جزئيات هذا الحكم وصحة  
 الجزئيات بالمطابقة للكليات وصحة الكليات باسجمل من المشارع فالحكم بالصفة  
 في المعاملات الجزئية وان كان عقليا لكنه في المعاملات الكلية ليس بعقليا

### الباب الثالث في الحكم مرفيا

وهو اى المحكوم فيه بهذا الفعل اى مغل المكلف ولما كان الفعل قد يكون  
 ممتنعا مستحيلا وهو على قسمين احدهما ان يكون لذاته وبه نفس مفهومه وذلك  
 كما يجمع بين الضدين والناقضين وكما يحصل في حيزين في وقت واحد  
 والثاني ان يكون لغيره ولكن في نفسه وهو قسمان احدهما بالاشتقاق به القدر  
 السامية عادة سوار امتنع تعلقت به لا بنفس مفهومه بان لا يكون من مخلوق  
 به مخلوق الاجسام فان القدرة السامية لا تتعلق بالسيما والحوادث اصلها او  
 لم يمتنع تعلقت به بان يكون من جنس ما يتعلق به لكن يكون من نوع او  
 لا تتعلق به كمثل الحمار الطير ان الى السمار وثانيتها ان يكون لغيره  
 مانع كتحليف المقيد العدد والزمن المشي وثالثتها ان يكون لا تنقار القدر  
 عليه حال التحليف مع انه مقدور عليه حال الاشتغال كالتحليف كلهم الا  
 غير مقدور عليها قبل الفعل على راسي الاشياء او القدر عند لا يكون

ان يقال  
 ان الصفا  
 سببا بالمرئيات  
 الى انهم يعرفون  
 مستلها  
 فكل سببا  
 وفردا سببا  
 من سبب  
 من ان الصفا  
 في ان الصفا  
 في ان الصفا  
 في ان الصفا

الامح الفعل ورابعها ان يكون لتعلق العلم كالايان من الكافر الذي علم الله  
 تعالى انه لا يؤمن فان الايمان به يستحيل اذ لو امن لاثقل علم الله تعالى به  
 وكان مذايهم في بعض تلك الاقسام بينهما المصنف رحمه الله تعالى في مسئلة  
 فقال **مسئلة** لا يجوز التكليف بالمتنوع مطلقا ام في  
 ذاته لا بالنسبة الى قدرة وكون قدرة كالمجموع بين الضالين المتنوع  
 ضد وره من المكلف مخلوق الجواهر ام اخراجهما من اللين الى الابر  
 من القدرة الحادثة للملن المكلف وجوز الاشعية التكليف  
 بالمتنوع بالتخمين المذكورين ذكر الفاضل ميراجان في حاشية شرح مختصر  
 فان كان الاول ام المتنوع لذاته فذهب شيخنا ابو الحسن الاشعري في احد  
 قولي الى جوازه وهو مذهب اكثر اصحابه واختلفوا في وقوعه والقول الثاني  
 امتناعه وهو مذهب البصريين من المعتزلة واكثر البغداديين والكان الثاني  
 ام المتنوع لغيره فقد اتفق الكل على جوازه عقلا خلافا لبعض الثنوية وعلى  
 وقوعه شرعا وذهب المصنف يعني ابن الساجب الى امتناع الاول وهو  
 على مال اليه الغرالى انتهى وذكر الاسنوي في المحال لذاته والمحال العادي  
 والمحال لطريان المانع ثلثة مذاهب فقال اصحابا عند المصنف يعني  
 البيضاوي انه يجوز مطلقا وهو اختيار الامام واتباعه والثاني المنع مطلقا  
 ونقله في المحصول عن المعتزلة واختاره ابن الساجب ونص عليه الشافعي  
 كما نقله الاصفهاني في شرح المحصول عن صاحب التلخيص والثالث ان  
 مقتضا لذاته فلا يجوز والا فيجوز واختاره الامدي وذكر التاج السبكي في مجموع

قوله وجوز الاشعري قال  
 العلامة مذهب اكثر اصحاب  
 الشيخ الاشعري جواز التكليف  
 بالمتنوع لذاته وقول صاحب  
 المواقف ان النزاع في كونه  
 من مقتضى كونه بالتخييل به  
 سبحانه حادثة فخالفا  
 المسئلة في كتب العلماء  
 ولا يستدل الاشعري به  
 الى ابي مامورا بالجمع بين  
 المناهضة وما ذكر في شرح  
 المختصر في ابطال كون  
 التكليف تخيلا باجرام  
 بوقوعه ومن قال بوقوعه  
 لم يسم مذهب ١٢ مئة  
 له حقه الله تعالى

وشارحه المحلى ومنع أكثر المعتزلة و الشيخ ابو حامد الاسفرايينى و الغزالى ابن  
 دقيق العيد ليس اى الممتنع الذى ليس ممتنعا لتعلق العلم بغيره ثم قومه  
 واختلفوا اى الاشعرية فى وقوعه او وقوع هذا التكليف فمنهم من قال بان  
 مطلقا سواء كان ممتنعا لذاته ام لا و الثاني الوقوع فيها واختاره الامام  
 فى الحصول و الثالث التفصيل وهو مختار البيهقي و فى النهاية و سبكي فى  
 جمع المجموع و قد تردد النقل عن الشيخ ابى الحسن قال امام الحرمين فى البرهان  
 و هذا سور معرفة بهذه فان التكليف كلها عند تكليف بالالطاف لا امرين  
 احدهما ان الفعل مخلوق الله تعالى فتكليفه بتكليف بفعل غيره و الثاني ان قدر  
 عنده الاحال بالامتنال و التكليف سابق و هذا الترتيب لا يستلزم وقوع الممتنع  
 لذاته و اما الممتنع عادة الذى هو من جنس ما يتعلق به القدرة السخا و  
 لكن من نوع او صنف ما يتعلق به القدرة السخا و لا يحمل الجبل فيكون  
 التكليف به عند ذاك اى عند اهل السنة و الجماعة عقلا فان العقل لا ينقض  
 عن تجويزه خلافا للمعتزلة فانهم لا يجزؤون التكليف به عقلا ولا يجوز  
 التكليف به عند ما شاعلفوا تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها و اتفق  
 عادة ليس فى وسع العبد المكلف فلا يكلفه الله تعالى به و لا جسماء  
 معتقدا على صحة التكليف بما علم الله انه لا يقع فذكره ابن الحاجب  
 فى المختصر و اقره القاضى عصفى فى شرحه بل على وقوعه ايضا كما نص عليه  
 الاسنوى فى شرح النهاية و التقاضى فى شرح الشرح اذ لو لم يكونوا  
 بامورين بذلك لما عصوا باستمرارهم على الكفر و نقل الامامى عن بعض



الشكوك  
 التثوية انه منع جوازه واما التكليف بما امتنع لانقاذ القدرة عليه حال  
 فواقع ايضا عند الاشعري بمقتضى الاصل الذي اصله كذا ذكر الاستحسان  
 في شرح المنهاج والدليل لنا اى للما تريد به والتحقيق من الاشاعرة  
 على عدم جواز التكليف بالمتنع لو صح التكليف بالمتنع لكان المتنع مطلوبا  
 من المكلف لان التكليف بالشيء هو طلب في ذلك الشيء من المكلف الطلب  
 اى طلب المتنع من المكلف موقوف على تصور وقوعه اى على ان  
 يتصور الطالب وقوع المتنع ووجوده في الخارج من المكلف كما طلب  
 اى مثل ما طلب بوصف الامتناع اذا الطلب للشيء هو سنده عام حصوله  
 والذي لا يتصور حصوله ووجوده في الخارج استدعا حصوله في الخارج حيث  
 والا اى وان لم يتصور وقوع المتنع من المكلف بوصف الامتناع لما طلب  
 ذلك اى المتنع بل شئ آخر وهو ما يتصور وقوعه كالوجه لذلك المتنع  
 وهذا اى طلب شئ آخر غير المتنع على تقدير عدم تصور وقوع المتنع فمثلا  
 لابد ان يكون طلب ما لم يتصور وقوعه عبثا وتصور وقوعه للحال والمتنع  
 من حيث هو محال ومنتع في الخارج باطل بالضرورة فثبت ان  
 التكليف بالمنتع باطل وقد يقرر هذا الدليل بان المتنع لا يتصور العقل وجوده  
 وكل ما لا يتصور العقل وجوده لا يطلب ينتج ان المتنع لا يطلب اما بيان المقصود  
 فلان كل ما يتصور العقل فهو معلوم لان التصور قسم من اقسام العلم وكل معلوم  
 فهو متميز بالضرورة وكل متميز فثبت ان التميز صفة جوهرية والصفة لو لم يلد لها من  
 موجود والا لزم قيام الموجود بالعدم وهو محال فلو كان المحال متصفا بما

المكان ثابتا لكنه غير ثابت فلا يكون متصورا واما بيان الكبرى فلان لا يتصور  
 العقل وجوده فهو مجهول وطلب الشيء مع الجهل به محال وهذا المقرر قد ذكره  
 الامام المسمى واشتاها وهو مراد البيضاوي في المنهاج لنص عليه الاستدلال  
 في شرحه ولما كان لقاتل ان يقول انا لا نسلم ان طلب الشيء موقوف على تصور  
 وقوع الشيء المطلوب كيفه وانا نعلم بالضرورة ان كان قول القاتل اوجده  
 او انت باجتماع التقيضين وفيه طلب لا يتصور وقوعه في الخارج فدفعه  
 بقوله وهذا اى توقف التكليف بالشيء والطلب له على تصور وقوعه  
 في التكليف الحقيقي لا الصوري والطلب حقيقة لا بحسب الظاهر فقط و  
 اما التكليف الصوري الذي ليس فيه طلب حقيقة يان ينلفظ الامر  
 الطالب بصيغة الامر ويقول الامر الطالب اوجده المحال او انت  
 باجتماع التقيضين فما هو اى هذا القول الا كقولك اجتمع التقيضين  
 واقع فان الاخبار حقيقة غير صحيحة والكان التلفظ به صحيحا كذا بهنا الطلب  
 حقيقة غير صحيحة والكان التلفظ بصيغة الامر صحيحا ولا نقول باستحالة هذا التلفظ  
 بهذا الدليل وسجل الدفع ان التكليف والطلب على تخمين الاول حقيقة وهو  
 عبارة عن قيام معنى الطلب بذات الطالب حقيقة وكون ذلك المعنى متعلقا  
 بمطلوبه الذي تصور الطالب بوقوعه سواء عبر الطالب بهذا المعنى بلفظ الامر  
 او بامثاله وهذا النحو لا يتصور الا في المطلوب المتصور وقوعه والثاني صوري  
 وهو عبارة ان ينلفظ الطالب بصيغة الامر بان يقول مثلا اوجده اجتماع  
 التقيضين بدون الطلب حقيقة فهذا النحو يتصور في المطلوب الغير المتصور

لا في الصورى بان  
 ينلفظ امره في دفع  
 لما في القولين بان  
 لا نعلم بالضرورة  
 ان كان لقاتل ان  
 بين الصوريين وهو  
 الدفع فانه محال  
 ٢١٤  
 في المتن  
 شك

وقوله وانما قيل في كلام اهل الحق بامتناعه اى بامتناع التكليف  
 الصوري بالمتنع لم يدرك كغيره اى لم يلبس آخر وهو ان التكليف الصوري  
 بالمتنع يحكم بالانقضاء الطالب والتكليف لا لا يقصد سعة او نهول وهو مستحيل  
 على الله تعالى المكلف للعبا ولانه لقصد استحليل على الله تعالى وهو منزه  
 لو قسم هذا المدرك لتتم امتناع التكليف الصوري فتدبر لعله شارة  
 الى ان هذا المدرك منقضى بتكليف الله تعالى وذكر نظام المنة والدين في اشرح  
 وفي النسبة التي وصلت الى هذا المبر وانما قيل كلمة ان وما الكافة والظاهر  
 ربما بكلمة رب وما الكافة وبعض الفضلاء يعنى الفاضل ميزاجا كان شارة  
 شرح المختصر ابحاث خمس على هذه المسالك اى على القول بعدم  
 التكليف بالمتنع بالضرر في الدليل انشرا الى ان دفاعها اى اندفاع  
 هذه الابحاث اجمالا في تقرير الدليل ففي قوله موقوف على تصور وقوعه  
 كما طلب شارة الى اندفاع البحث الاول والثاني وفي قوله مرجع محال  
 اشارة الى اندفاع الثالث وفي قوله تصور وقوع المحال باطل اشارة  
 الى اندفاع الرابع وفي قوله في الخارج اشارة الى اندفاع الخامس  
 والا ان تفصل اندفاع هذه الابحاث تفصيلا كما اى شرحا من التفصيل  
 فقال ذلك البعض من الفضلاء اولا في البحث ان التكليف بالمحال  
 انما يقتضى ان يكون الطالب لتصور ذلك الشئ ونسب الوجود اليه فيقتضى  
 انتساب الوجود اليه واما انه لا بد ان يتصور ذلك المركب التقبيدي الى المحال  
 الموجود او وجود المحال فغير لازم وبالكلمة ان تصور وجود المحال

قوله بامتناعه اى بامتناع التكليف  
 الصوري بالمتنع لم يدرك كغيره اى لم يلبس آخر وهو ان التكليف الصوري  
 بالمتنع يحكم بالانقضاء الطالب والتكليف لا لا يقصد سعة او نهول وهو مستحيل  
 على الله تعالى المكلف للعبا ولانه لقصد استحليل على الله تعالى وهو منزه  
 لو قسم هذا المدرك لتتم امتناع التكليف الصوري فتدبر لعله شارة  
 الى ان هذا المدرك منقضى بتكليف الله تعالى وذكر نظام المنة والدين في اشرح  
 وفي النسبة التي وصلت الى هذا المبر وانما قيل كلمة ان وما الكافة والظاهر  
 ربما بكلمة رب وما الكافة وبعض الفضلاء يعنى الفاضل ميزاجا كان شارة  
 شرح المختصر ابحاث خمس على هذه المسالك اى على القول بعدم  
 التكليف بالمتنع بالضرر في الدليل انشرا الى ان دفاعها اى اندفاع  
 هذه الابحاث اجمالا في تقرير الدليل ففي قوله موقوف على تصور وقوعه  
 كما طلب شارة الى اندفاع البحث الاول والثاني وفي قوله مرجع محال  
 اشارة الى اندفاع الثالث وفي قوله تصور وقوع المحال باطل اشارة  
 الى اندفاع الرابع وفي قوله في الخارج اشارة الى اندفاع الخامس  
 والا ان تفصل اندفاع هذه الابحاث تفصيلا كما اى شرحا من التفصيل  
 فقال ذلك البعض من الفضلاء اولا في البحث ان التكليف بالمحال  
 انما يقتضى ان يكون الطالب لتصور ذلك الشئ ونسب الوجود اليه فيقتضى  
 انتساب الوجود اليه واما انه لا بد ان يتصور ذلك المركب التقبيدي الى المحال  
 الموجود او وجود المحال فغير لازم وبالكلمة ان تصور وجود المحال

غيره لانهم للتكليف بالاحمال والطلب له فكيف يسلم منه عار التكليف  
والطلب له لتصور وقوع المحال اقول في دفع البحث الاول ذلك  
امى قول بعض الفضلاء ان تصور وجود المحال غير لازم مكابرة اذا لم  
لطلب الا استدعاء حصوله امى حصول المطلوب واستدعاء عار حصول  
الشي لا يمكن بدون تصور حصوله واذا كان المطلوب محال فلا بد من تصور  
المحال والحصول والوجود مترادفان فيلزم لطلب المحال تصور وجود  
المحال وقال ذلك البعض من الفضلاء ثانيا في البحث ان اللازم منه  
امى من الدليل الذمى اقيم على عدم تصور وقوع المحال على تقدير تمامه عدم  
تصور محتمل المحال متصفا بالوجود ولا يبقى تصور امى تصور المحال بوجه باو  
ذلك امى التصور بوجه ما كاف في الطلب اقول في دفع البحث  
الثاني علم الشيء بالوجه هو علم الوجه حقيقة لا علم ذى الوجه كذلك  
اذ لا علم حقيقة وبالذات الا بالكنه فكان المطلوب في العلم بالوجه  
هو الوجه لا ذو الوجه لان المطلوب ليس الا بكنهه عية الطالب الاستدعاء  
انما يتعلق بما هو المعلوم والمعلوم حقيقة في العلم بالوجه هو الوجه وقد فرض  
انه امى المطلوب عمية امى غير الوجه كيف لا يكون المطلوب غير الوجه  
والحال انما هو ذو الوجه لا الوجه والمطلوب هو المحال وقال  
ذلك البعض من الفضلاء ثالثا ولو سلم ان التكلف بالمحال لا بد له  
من تصور وجود المحال فنقول تصور المحال الموجود ويتصور على وجهين احدهما  
ان يتصور مفهومه هو محال متصفا في نفس الامر بالوجود والخارجي وهذا محال

قوله على الشيء بالوجه  
 الكلام في طلب العلم  
 في السؤال بما هو مشتق  
 بوجه بالان بناء على  
 الكلام في طلب المخدم  
 بجاهد في الخراج فليكن  
 بفتح هو الوجه كان هو المطلوب  
 في الخراج لان الطلب  
 بطلب الخراج  
 في طلب العلم بالامر  
 بطلب من المطلبين في الامر  
 من الطلب بالامر في  
 ما هو المحرو والتمسك به  
 في كلامه في قوله  
 رحمه الله

أولاً لا يمكن لنا تصور مفهوم هو محال وموجود في الخارج وذلك مثل ان يتصور  
 اربعة كانت في الواقع فزاد ثمانية ان يتصور مهنة المحال ويصفه العقل بصفة  
 الوجود وسواء انصف به في الواقع ام لا وذلك غير محال يعني ان تصور العقل  
 ما هيته المحال حال كونها متصفة بالوجود سواء انصفت المهنة  
 بالوجود في الواقع ام لا تنصف بالوجود في الواقع ليس بمحال وليس  
 لتصور الشيء على خلاف حقيقة مثلاً يمكن تصور مهنة الاربعة واعتبار انصافه  
 بالفردية واللازم في طلب المحال هو تصور موجوده على الفرض الثاني دون  
 أو معناه اوجد المحال فان تصور هذا المركب الانشائي لا يتوقف على تصو  
 مهنة المحال متصفة في الواقع بالوجود بل على تصور مهنة المحال معتبرة  
 مع الوجود منسوباً اليه الوجود وذلك غير محال كتصور الاربعة منسوباً اليه الفردية  
 أولاً لا شك انه يمكن انتساب الفردية الى الاربعة نعم لا يمكن ان يتصور شيء هو اربعة  
 كانت في الواقع اقول في دفع البحث الثالث ان اراد من عدم استحالة  
 تصور وجود المحال ان تصور وجود المحال مع العلم باستحالة غير مستحيل فهو  
 ضروري البطلان وان اراد ان تصور وجود المحال مع الغفلة عن استحالة  
 فلا بحث عنه أولاً كلامنا مع الغفلة عن الاستحالة بل المقصود  
 ان المحال من حيث انه اى ان المحال معلوم الاستحالة لا يتصور  
 وجوده اى وجود المحال ايضاً بحيث اوقعه المكلف في الخارج  
 فان الكلام في الطلب الحقيقي لا الصورى والطلب الحقيقي للمحال  
 لا يكون الا بتصور وجود المحال ايضاً مع العلم بكونه مستحيلاً وقال ذلك

البعض من الفضلاء راجعاً في البحث ان في صورة التكليف بالمكن مثل  
 ان يقول الامر صل في الامر بالصلوة لم يتصورها اى لم يتصور  
 الصلوة متصفة بالوجوب الخارجى في الواقع اذ لم يتاح احد الصلوة  
 بعد اى حين التكليف لان وجودها انما هو بعد التكليف بها فهو لم يتصور  
 الا الصلوة المعتبرة مع الوجود على ان يكون الوجود منشوباً اليها وذلك ظاهر  
 فذلك في صورة التكليف بالتحال اقول في دفع البحث الرابع لا بد للمكلف  
 المكلف بالكلية ان يتصور حين الطلب التكليف وقوى المطلوب اعم من ان  
 يكون في الحال او في المستقبل وتصورها اى تصور الصورة متصفة بالوجود  
 الخارجى حين الطلب للصلوة والتكليف به على ما سبق في المستقبل  
 لان ما هيئتها اى ما هيئته الصلوة لا تنافي ثبوتها اى ثبوت الصلوة  
 لانها ممكنة فلا استحالة في تصورها كذلك وقال ذلك البعض من الفضلاء  
 خامساً في البحث ان في مثل قولنا وجود النقيضين محال لا بد  
 في التصديق به من تصور موضوعه لانه قضية موجبة والقضية الموجبة تستلزم  
 تصور الموضوع وثبوت الموضوع فيه وجوداً لتقضيين مثلاً فهو ليس بـ  
 تصور المحال مثبتاً اى من حيث الثبوت والثبوت والوقوع واحد  
 وتصور المحال بينهما مع العلم باستحالة حكم عليه بانه محال فلو كان تصور  
 وقوع المحال مع العلم باستحالة اقول الحكم فيه اى في قولنا وجود النقيضين  
 محال مثلاً على الطبيعة والمفهوم باعتبار القرينة لان كل حكم ثابت  
 للأفراد فهو ثابت للطبيعة في الجملة والطبيعة ممكنة متصورة موجودة في الله



في كتابه المشهور  
في تحقيقه في بيان  
ان لا يكون  
على ذلك  
والاعلى عنوانه  
الاول من كتاب  
الحال من حيث  
هو الحال

وافراد باستحيته والحكم عليها بالاستحالة باعتبار الافراد كما حققنا في تارة  
المسلم على اى العداوة انه اى الشان فنرى بين تصور  
تصور الحال ايقاعا في الخارج كما في الطلب الحقيقي بين تصور  
اى تصور الحال مطلقا اعم من ان يكون ايقاعا في الخارج او لا فلا  
محال لازم على تقدير التكليف بالمحال لان التكليف طلب الايقاع ولا بد  
من تصور المطلوب كما طلب والثاني ممكن لازم في قولنا وجوده في  
محال اذ لا بد لشكهم من تصور العنوان لا تصور ايقاعه فتدبر فانه دقيق  
المجوزون للتكليف بالمتنع قالوا في الاستدلال او لا لولم يطع التكليف  
بالمتنع لم يقع التكليف بالمتنع والحال انه قد وقع التكليف بالمتنع  
لان العاصي الذي لا يتاقي منه الايمان بالماوربه صلا ما صورا  
مكلف ويتنع منه الفعل لان الله تعالى قد علم تعالى انه اى الموربه  
لا يقع من العاصي وخلاف عمله تعالى بان يقع المماوربه من العاصي  
مستنق والالزم جهله تعالى عن ذلك علوا كبيرا وكذا لك من علم  
الله تعالى بموقته قبل تمكنه من الفعل المماوربه فانه يمتنع الفعل المماوربه  
وكذلك من شئ عنه الفعل المماوربه قبل تمكنه اى قبل تمكن  
المكلف من الفعل المماوربه امثالا والجواب عن هذا الاستدلال  
ان مدار التكليف على تصور وقوع الفعل المماوربه من المكلف وانما  
اى العلم بعدم وقوع الفعل المماوربه من العاصي لا يمنع تصور الوقوع  
منه اى من العاصي المكلف اذا لم يكن من حيث هو ممكن يتصور وقوعه

وسلبا بالوجود مثلا والامانة  
فان كان محال فالكلف وانما  
فلا يكلف عليه البتة لانه  
كل تصور ثابت لا يتغير  
بمتنع نعم اذا لوحظ بان  
مورد تحقيقه او بعضه  
الحكم بالامتناع مثلا لان  
حتمية ثبات الافراد في

٢٢١

في اجلة فلا امتنع ثابت  
للطبيعة وذلك صدق  
المواد فليست بل فانه دقيق  
سبح الله  
نفسه

بطل العلم لعدم الوقوع يفيد ابي يظهر ان الواقع في الخارج عدا  
 الوقوع اى عدم وقوع الفعل المأمور به من المكلف ولا يلزم من العلم بعدم  
 الوقوع من العاصي المكلف امتناع الوقوع من العاصي المكلف حتى لا يتصور الوقوع  
 منه فان العلم تابع للمعلوم وليس سببا له اى للمعلوم حتى يجب  
 عدم الوقوع فان السبب يجب وجوده عند وجود سبب فيلزم منه امتناع  
 الوقوع الذي هو مقابل عدم الوقوع فالمعلوم وهو عدم الوقوع باق  
 كما هو ممكن لا يجب بالعلم فيجانبه المقابل اى الوقوع ايضا ممكن لا يمتنع بعلم  
 مقابلة وما قيل في حاشية شرح الخضر القاضل ميرزا جان انه يلزم  
 من جواز الفعل المأمور به من العاصي المكلف جواز الجهل على الله تعالى  
 وهو محال فمتنع فان العلم حاله عن الواقع المحقق وهو بهما عدم  
 الوقوع لا عن الواقع المقدر وجواز الفعل والنكاح وقومه انما يوجب جواز  
 الوقوع المقدر دون الوقوع المحقق فلا يلزم من جواز الفعل جواز الجهل  
 وايضا لا يدعى استدلال المجوزين للتكليف بالمتنع ان يكون كل  
 تكليف تكليفاً بالحال مع انه لم يقل به احد لوجوب تعاق العلم باحده  
 النقيضين من الوقوع وعدم الوقوع وخلاف العلم بحال للزوم  
 فهو اى احد النقيضين اما واجب ان تعاق العلم بالوقوع او بمتنع  
 ان تعاق العلم بعدم الوقوع ولا شئ منهما اى من الواجب والمتنع  
 بمقدور العبد وما هو ليس بمتدور للعبد فوقه منه استحيل فيكون كل تكليف  
 تكليفاً بالحال واعلم ان ابا الحسن الاشعري ذهب الى ان القدماء

قوله وليس سببا له  
 انه لا يقال ليس من عدم المتدور  
 بل العلم تابع لانه سبب  
 سبب احد الطرفين واجب  
 يجب وجوده عند وجود  
 سببه فيمتنع فيمتنع لانه  
 نقول قد بشرنا بالانذار  
 م م م  
 والله تعالى اعلم  
 فصور الوقوع من غير  
 لانه ضرورة لا يشترط  
 انفقته والنسوة في التكليف  
 لانه في الاكثار التام  
 لانه امتناع بالغيرية  
 حرم  
 المستحيل  
 الله تعالى

مع الفعل لا قبله وذهب ايضا الى ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى  
فالزمواف الزم الاشاعة التابعون لابي الحسن الاشعري عليه  
السلام على ابي الحسن الاشعري بتكليف المحال والافضل لم يصحح به كما نص عليه  
القاضي عصفري في شرح المختصر وغير واحد من الاصوليين وقال السبكي  
وقد صرح الشيخ في كتاب الایجاز بان تكليف العاقل الذي لا يقدر على  
اصلا وتكليف المحال لانه لا يقدر عليه المكلف صحيح وجائز اما الازام من الاول  
فلان العبد غير مكلف حال الفعل او التكليف يستدعي الفاعل مستدعا  
انما يكون قبل الفعل فالتكليف قبل الفعل واذا كانت القدرة مع الفعل  
حال التكليف عاجزا غير قادر فصار الفعل غير مقدور مستحيلا بالنسبة الى  
المكلف واما الازام من الثاني فلان الافعال او كانت مخلوقة لله تعالى  
لم تكن مقدورة للعبد فاستحالت منه ثم الاشاعة لم يكن قدرا على الازام  
على ابي الحسن الاشعري بل هم التزموا ايضا وترقوا من الزامه الى التزموا  
والحق انه اى الازام ليس بلازم اما عدم اللزوم من الاول اى من  
ذبابه الى ان لا قدرة الا مع الفعل فلان القدرة انما تجب في زمان  
الايقاع اى ايقاع الفعل حتى يتحقق الامتناع الا في زمان التكليف  
والتكليف بالمحال انما يلزم لو كلف بما ليس بمقدور مطلقا لا حال التكليف  
ولا حال ايقاع الفعل ومن كون القدرة مع الفعل لا يلزم انما التكليف  
بما ليس بمقدور حال التكليف لا التكليف بما ليس بمقدور مطلقا واما عدم  
اللزوم من الثاني فلان التكليف عنه اى عند الاشعري لا يقتضي

فقد بين التزموا  
غير واحد من  
تجاوز التكليف بالمتنوع  
كان قال العاقل الذي لا يقدر  
شيخنا ابو الحسن الاشعري  
في احد فصوله في الجواز  
وقال السبكي في صريح  
في كتاب الایجاز بان  
العاقل الذي لا يقدر على  
شيء اصلا لا تكليف له  
الذي لا يقدر عليه المكلف  
صحيح جائز هذا  
لا حكم الله له

لا يابى الكسب وهو فعل مقدر للعبد لا بالاجبار الذي ليس مقدر له  
 فلا يلزم التكليف بالاحمال بالنسبة الى المكلف لان الاموال مقدرة للعبد من حيث  
 الكسب وان لم تكن مقدرة من حيث احوال والتكليف باعتبار الكسب لا باعتبار  
 وفيه اى وفي الكسب كلام في علم الكلام لا يطول بذكره لكن ينبغي ان  
 يعلم ان الاشعري لا يخلص له عن القول بالتكليف بغير المقدور فان كسب الصيا  
 عنده من الله تعالى وللعبد قدرة متوهمه فقط لا دخل لها في شيء من الافعال  
 والمجوزون للتكليف بالمتنع قالوا في الاستدلال ثانيا لو لم يجر التكليف  
 بالمتنع لم يقع التكليف بالمتنع وقد وقع التكليف بالمتنع فان الله تعالى كلف  
 ابا جهل بالايمان وهو التصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه  
 وسلم ومثله اى ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم انه اى ان ابا جهل لا يصدق  
 اى النبي صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى في امثال ابي جهل ان الذين كفروا  
 سوار عليهم انذرهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون فقد كلفه اى كلف الله تعالى  
 ابا جهل بان يصدق اى يصدق ابو جهل النبي صلى الله عليه وسلم في ان  
 لا يصدق اى لا يصدق ابو جهل النبي صلى الله عليه وسلم لان عدم التصديق  
 ايضا ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وهو اى التصديق بعدم التصديق  
 انما يكون بانتفاء التصديق من ابي جهل اذ لو كان التصديق لعدم  
 ابو جهل التصديق وصدق به فكيف يصدق بعدمه فاذن التصديق لم يزل  
 لعدم التصديق والتكليف بالشئ التكليف بلوازمه فالتكليف بالتصديق  
 بعدم التصديق وهو تكليف بجميع المقتضين وجميع المقتضين ممتنع بالذات

ابا جهل لا يصدق اى لا يصدق ابو جهل النبي صلى الله عليه وسلم في ان  
 لا يصدق اى لا يصدق ابو جهل النبي صلى الله عليه وسلم لان عدم التصديق  
 ايضا ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وهو اى التصديق بعدم التصديق  
 انما يكون بانتفاء التصديق من ابي جهل اذ لو كان التصديق لعدم  
 ابو جهل التصديق وصدق به فكيف يصدق بعدمه فاذن التصديق لم يزل  
 لعدم التصديق والتكليف بالشئ التكليف بلوازمه فالتكليف بالتصديق  
 بعدم التصديق وهو تكليف بجميع المقتضين وجميع المقتضين ممتنع بالذات

كذا في شرح الشرح  
 شرح الشرح  
 شرح الشرح

فصح التكليف بالمتنع بالذات وقد قرر هذا الدليل الاسنوي في شرح المنهاج  
والا امام في الحصول وغيرهما في غيرهما ان ابا جيل قد امر بالايان بكل ما انزل الله  
لتعالى ايحى بالتصديق به ومنه امي وعما انزل الله تعالى انه لا يؤمن من فقد صا  
ابو جيل ما موربان ليصدق في انه لا يؤمن وانما يحصل التصديق بذلك اذا  
لم يؤمن فصار مكلفا بانه يؤمن وبانه لا يؤمن وذلك جمع بين التقيضين  
وليعلم ان الامام لما قرر هذا الدليل في الحصول والمنتهى قال انه مكلف بجمع  
بين الصديق والتاج الاموي في الحاصل والبيضا في المنهاج جملا بها  
تقيضين والسبب في هذا ان صاحب الحاصل وصاحب المنهاج نظر الى ال  
وعدمه وهما تقيضان واما الامام فانه نظر الى ان العدم غير مقدور عليه كما  
مسياتي فلا يكون مكلفا به بل المكلف به هو كلف النفس عن الايمان والكلف  
فعل وجردى فلا يكون تقيضا للايمان بل صنداله والجواب من الدليل الثاني  
ان لا تكليف لابي جيل وامثاله الا بالتصديق في احكام الشريعة المتعلقة  
بافعالهم وعلام التصديق اى اخبار عدم تصديق ابي جيل اخبار منه  
اى من الله تعالى اليه اى الى النبي صلى الله عليه وسلم بحالهم ليس من الاحكام  
المتعلقة بافعالهم فكون الى جيل مثلا مكلفا بتصديق عدم التصديق ممنوع  
ولما كان يريد ان اخبار الله تعالى واقع البتة والالزم كذب الله تعالى  
فعدم التصديق واجب والتصديق ممنوع فالتكليف به متمنع بالمتنع فاجاب  
عنه بقوله تعالى ولا يخرج المحكم عن الامكان بعلم او خبر كما نص عليه  
ابن الحاجب في المختصر وقره القاضي عصفه في شرحه ولهذا قال الاسنوي

في شرح المنهاج والصلوات قال المصنف رحمه الله تعالى ان هذا من باب التكليف بالاجتناب  
 لغيره وذلك ان الله تعالى لما اخبر عنه بالايمن استحال اياه لان خبر الله تعالى صادق قطعا فلو اومن  
 اختلف في خبره تعالى وهو حال فاذا امر بالايمن استحالة هذه فقه امر بما هو ممكن في نفسه وان كان مستحيلا  
 لغيره كما قلنا في من علم الله تعالى انه لا يؤمن من بيننا بلطمان فعمل من لا امتناع مثل سيدنا  
 محمد صلى الله عليه وسلم عقلا لاخبار الدلالة على الله تعالى لا يتحقق بغيره نبييا وبغيره خاتم النبيين  
 وجه البطان ان نبينا محمد صلى الله عليه وسلم حكيم مثل الممكن ممكن كما يشعرون قلوبهم ان  
 اتفاقا في الشيء قاور على مشكك كما في شرح المواقف وغيره من الكتب الكافية  
 فلا بد ان يكون مشكك ممكنا والممكن لا يخرج عن الامكان بعلم او خبر وقد  
 النزاع في هذا في عصرنا وكتب فيه رسائل لكن جابر الحق وزهني الباطل ان  
 الباطل كان زهوقا وما قيل في شرح المختصر وغيره ما حاصله ان اجعل  
 مثلا لو علم باخبار الله تعالى انه لا يؤمن لسقط منه آسن ابي جيل التكليف  
 بالايمن بالاتفاق كما ذكر التفتازاني في شرح الشرح لان فائدة التكليف  
 الابتلاء بالعزم على الفعل وتركه لشيء او يعاقب بذلك واذا علم ان الفعل  
 لا يصدر عنه البتة لتعلق اخبار الله تعالى بعزمه وان لم يخرج بذلك عن  
 حد الامكان لم يثبت منه العزم عليه كذا قرر القزاعي والابهرى في حاشيته  
 شرح المختصر مصنفه فان الانسان لم يترك سلاى اى مهملا  
 غير مكلف في حال اوله العقل وتمكن من الفعل وكيف يسقط التكليف  
 بعلمه وعلمه تعالى لا يمنع من المقدورية والتكليف وليس علمه اولى من علمه  
 فاما المكين علمه تعالى ما فيها من المقدورية والتكليف فاخباره بما في علمه وعلم

قوله ممنوع كيف  
 يسقط فان علمه  
 تعالى اذ لم يكن تكلفا  
 من المقدورية  
 والتكليف فاختاره  
 بما في علمه وعلمه  
 به اولى بان يكون  
 لا فائدة في  
 منعه



المكلف به اولى بان لا يكون ما نفا من المقدورية والتكليف قيل في حاشية  
 شرح المختصر لمرزاجان موافقا لما في التخصيل وشرح المواقف في الجواب  
 عن الدليل الثاني انه اى ان ابا جهل مثلا مكلف بالتصديق بالجميع  
 اى بجميع ما جاز به النبي صلى الله عليه وسلم من الاحكام والاخبار اجمالا اى  
 على سبيل الاجمال بان يعتقد ان كل ما جاز به النبي صلى الله عليه وسلم فهو حق  
 من غير تفصيل والتصديق بعدم التصديق انما ليستلزم عدم  
 التصديق اذا كان التكليف على ابي جهل بالتصديق بالجميع تفصيلا اى على  
 سبيل التفصيل والتعيين وتخييل ان يكون مرجع ضمير كان ابا جهل ويكون  
 خبره محذوفا اى اذا كان ابو جهل مكلفا بالتصديق بالجميع تفصيلا اقول  
 في دفع ما قيل التصديق بالجميع اجمالا منه اى من ابي جهل  
 لان الاجمال لا يدخل ما ان يكون منطبقا على التفصيل ام لا فان لم يكن منطبقا على  
 التفصيل فليس اجمالا وان كان منطبقا على التفصيل فالصدق بالجميع  
 محال لانه اى الشان في حقيقة حينئذ التصديق بعدم التصديق  
 منه اى من ابي جهل ولو اجمالا وهو يستلزم عدم التصديق وقد ذكر  
 انما اى الشان لا تصديق بعدم التصديق منه اى من ابي جهل  
 فان لم يستلزم عدم التصديق فتدبر اولا لا يتضح حق الوضوح فان لم يكن  
 قد كان منع استلزام التصديق بعدم التصديق اجمالا عدم التصديق والاعتراض  
 عليه اخذ هذا الاستلزام من غير بيان فلا وضع ان يقال ان التكليف  
 انما هو بالتصديق المطابق للواقع والتصديق الاجمالي بجميع ما جاز به

قوله التصديق بالجميع  
 وتصحيحه ان الاجمال لا يدخل  
 وان يكون منطبقا على التفصيل  
 ام لا فان لم يكن منطبقا  
 ففقد الحق  
 اجمالا وان كان التصديق  
 التصديق بعدم  
 اجمالا ففقد الحق بالجميع  
 عدمه وان كان المكلف  
 قد فرض انه لا يعلم  
 من اجل فانه يفتقر  
 منه له حكم  
 له

لا يكون مطابقا اذا لم يوجد من ابي جيل التصديق ولو اجمالا ولا كان دبا  
 فالنصديق الاجمالي ايضا ملزوم لعدم التصديق ولو اجمالا ولا ملزوم  
 متمنع بالذات **مسئلة** الكافر مرتدا كان او غيره كما هو الظاهر  
 وذكر الامام في الحصول في اشارة الاستدلال باليقين ان الخلاف في  
 غير المرتد ونقل القرافي وغيره عن المخلص القاضي عبد الوهاب حكايته اجاب  
 اختلاف فيه ايضا مكلف بالقدوع كالصلاة والصوم عند الشك  
 نقل الامام في الحصول عن اكثر الشافعية واكثر المعتزلة وقال امام الحرمين  
 في البرهان انه ظاهر مذهبي الشافعي ونص على اقتضائه الفوضى في شرح  
 صحيح مسلم ثم قال بهذا قول المحققين والاكثرين وقال التاج اسبكي في جميع  
 الصحيح وقوعه وقال ابن الساجس في المختصر الطاهر الوقوع وذكر ابن نجيم  
 في شرح المنار انه مذهب سبب العراقيين من الشافعية وهو المختار للاختلاف  
 يعني جمهورهم واكثرهم كما ذكر الاسنوي في شرح المنهاج والتاج اسبكي في  
 جميع المجموع وهو مذهب الاسنوي من الشافعية قال الامام في الحصول في التاج  
 عصفري في شرح المختصر والتاج اسبكي في جميع المجموع وابن امير الحاج في التفسير  
 هو ابو حامد وقال الامام في المختص هو ابو اسحق وذكر صاحب التفسير انه  
 عزى الى خويزمندا من المالكية وقيل في الساجس والمنهاج على عكس ما  
 الحصول خلافا للمعتزلة ايضا وسمى ابن امير الحاج في التفسير عبد الجبار  
 وابا ماشم منهم وقيل الكافر مكلف بالنهي فقط كالنهي بالزنا وبالنقل  
 لا بالامر واما تكليف الكافر بالعقوبات كالقصاص والسودو والمعاملة

قوله خلافا للحنيفة اه  
 ان الخلاف بيني على ان ديانة  
 واعقاده رافقة للقرآن  
 ان خطاب الشرع عند الشك  
 اذ لا يقرض والخطاب في  
 كلام التي يحكي اليقين عند  
 ينفع اقول لا وجه ان يقال  
 م م  
 انه ينبغي على ان التكليف بالقرآن  
 بل هو مطلق لا يجب  
 على المسلم فليس يقع الاحتياج  
 او تشديد حصول الايمان فيه  
 في الزكوة فكذا يجب الايمان فيها  
 وان كان التكليف بالقرآن  
 مطلقا لكن التكليف بالقرآن  
 كما هو بعد حصوله فاشترط  
 وجوبه في جميعه  
 فانه يثبت

مسئلة



دون الادارة من قبل محمد في الميسر والدليل للنفا في تكليف الكافر بالفروع او لا انه  
تكليف الكافر بالفروع لو صح تكليف الكافر بالفروع لصحت تلك الفروع منه  
من الكافر اذا ادى لموافقة الاخر اى اذ اذاعه الادارة ما امر الله تعالى بموافقة الامر  
بهي الصحة واللازم اى صحة تلك الفروع من الكافر اذا ادى باطل اتفاقا بين النفا في  
والمتثبت كما نص عليه القاضى عصفه في شرح المختصر والتفتا في  
في شرح الشرح قلنا في جواب دليل النفا انه منقوض بالحنب  
فانه مكلف بالصلاة والدليل يجرى فيه بان يقال لو صح تكليف الحنب  
بالصلاة لصحت الصلاة منه واللازم باطل فان صلاة الحنب  
في حالة السجدة ليست بصحيحة والحل انها اى صحة تلك الفروع بالشروط  
وهو الايمان كالمحدث فان صحة صلاته بالشروط وهو الطهارة حاصله  
انه لا يلزم من صحة التكليف حال الكفر الصحة حينئذ اذ ليس الاثنان بالمتحققين  
مطلقا هو الصحة بل الصحة انما هو الاثنان بالمتحققين على وجه كان مأمورا به  
من هذا الوجه والاثنان بالمكلف به لا يوجب ان يكون على مقتضى امر الشارع  
بجواز فوات شرط الا ترى ان المحدث مكلف بالصلاة حين المحدث ولا  
الصلاة منه حين المحدث فليس المراد انه مأمور بالفعل حال كونه نعم نصح  
بان يؤمن ويفعلها كما يجب والمحدث فان زمن الكفر ظرف للتكليف لا لبقاء  
بان مكلف في زمن الكفر بالايقاع وذلك بان يسلم ويوقع والكفر مانع عن  
الايقاع وهو قادر على ازالة المنع والدليل للنفا في ثانيا لو صح تكليف  
الكافر بالفروع لا يمكن الا متثال بالفروع لان الامكان شرط للتكليف

فلا ينفك عنه والامتنال في الكافر ليس يمكن لان امكان الامتنال اما ان يكون  
 حال الكفر او بعد الكفر اذا اسلم وفي الكفر لا يمكن الامتنال لان النية  
 في الامتنال لا بد منها ونية الكافر غير معتبرة وكذا ذكر الاسنوي في شرح المشي  
 لان ثمة الامتنال استحقاق الثواب ولا يشاء الكافر على فعله في حال الكفر  
 بالاتفاق وكذلك بعد اى بعد الكفر ايضا لا يمكن الامتنال لان الكافر  
 اذا اسلم لا يطلب عنه اى كان واجبا عليه لان الاسلام يقطع ما قبله  
 من الذنوب واجبايات فقط الامر عنه والامتنال فرع الامر قلنا في  
 جواب هذا الدليل باننا لا نسلم ان الامتنال حال الكفر لا يمكن بل هو ممكن  
 حين الكفر بان يسلم ويصلي مثلا كما يحدث واجنب لان الكفر الذي لا جملة  
 امتناع الامتنال ليس بضروري للكافر فيمكن ارتفاع الكفر في زمان الكفر  
 فكيف امتناع الامتنال التابع له وان لم يمكن الامتنال بشرط الكفر  
 اى مع كفر الكافر وذلك ضرورة وصفيته اى ضرورة بشرط وصف الموضوع  
 لانه يرجع الى قولنا الكافر لا يمتثل بالضرورة بشرط كونه كافرا والضرر سرا  
 الشريطة اى الضرورة بشرط وصف الموضوع كضرورة سلب الامتنال  
 بشرط الكفر لا ينافي لامكان الذاتى اى الامكان بالنظر الى ذات الموضوع  
 كما يمكن ايجاب الامتنال حين الكفر بالنظر الى ذات الكافر بان يزيل الكفر  
 وحصل شرط الامتنال وهو الايمان وينتقض الدليل بالايمان فان  
 الكافر مكلف به بالاتفاق مع ان مقدمات هذا الدليل تنفي التكليف بالايمان  
 ايضا بان يقال لو صح تكليف الكافر بالايمان لا يمكن الامتنال به لا يمكن الامتنال

في الكفر والايذاء اجتماع التفتيشين واجد الكفر لا طلب لان الطلب بعد الحصول  
 تحصيل المحصل والدليل للنفا في ثالثا نوضح تكليف الكافر بالفروع كانت  
 الفروع مطلوبة من الكافر لان التكليف طلب الفعل ولو كانت مطلوبة لوجب  
 القضاء اي قضاء الفروع على الكافر بعد الكفر حال الاسلام لان تحصيل المطلوب  
 لا يمكن الا بالاداء او القضاء ولم يكن الاداء لعدم صحتها حال الكفر فتعين القضاء  
 ولا يجب القضاء على الكافر بعد الاسلام اتفاقا بين النفا في المثبت قلنا  
 في الجواب عن هذا الدليل الملاذفة بين صحة تكليف الكافر وجوب القضاء كذلك  
 بين كونها مطلوبة وجوب القضاء ممنوعة فان الاسلام يلجأ الى قطع  
 ما كان قبله من الخطايا والذنوب فهو اي الاسلام كانه قضاء عن  
 الكل اي كل نافات من الكافر قبل الاسلام فانه كما تفرغ الذمة بالقضاء  
 عند عدم الاداء كذلك تفرغ ذمة الكافر بالاسلام والاسلام قادر على فعل  
 المعصيات فلا حاجة للقضاء او قلنا انه اي القضاء باجره عليه غير الاداء  
 والامر المجدي لم يوجد في حق الكافر فلم يجب بالقضاء عليه فوجب بالقضاء على  
 الكافر ليس بالايذاء لضعفه تكليفه والدليل للمثبت الايات الموعدة بسبب  
 ترك الفروع منها قوله تعالى فويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة وقوله تعالى  
 والذين لا يدعون مع الله الها آخر الى قوله ايضا علف العذاب وقوله تعالى  
 فلا صدق ولا صلى وقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين  
 ولم نك نطعم المسكين اي لم نؤد الزكاة فلم يكونوا مكلفين بالفروع  
 لما وعدهم الله على تركها والايات الآمرة بالعبادة قلنا ولهم منها قوله



يا ايها الناس اعبدوا ربكم فان لفظ الناس عام للكفار والمؤمنين  
 ومنها قوله تعالى والله على الناس حج البيت الى غير ذلك كقوله  
 تعالى وما تفرقوا تووا الكتاب الامن بعد ما جابر تهم البينة وما امروا  
 الا ليعبدوا واخلصين له الدين خفوا وبقوا الصلوة ويؤتوا الزكاة و  
 ذلك بين القيمة وقوله تعالى ولو طافوا قال لقومه انا لآتون الفاحشة  
 ما سبقكم بها من احد من العالمين وقوله تعالى الى مدبرين احاسم شصيا  
 قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره وقد جئناكم به بينة من ربكم فادفوا  
 الكيل والميزان والكفر لا يصلح ان يكون ما لغا من خولهم لانهم مشككون من  
 ازالته بالايمان وبهذه الطريق يقال المحدث ما مور بالصلوة فنثبت ان  
 المقتضى للتكليف قائم والمنافع مفقود فوجب القول بتكليفهم علما بالمقتضى  
 السلام عن المعارض فنثبت انهم مكلفون ببعض الاداء وبعض النواهي  
 فكذا البواقي اما قياسا اولانه لا قائل بالفرق والتاويل في الكل  
 اسي في كل الآيات مثلا ان يقال لم تك من المصلين ولم تك تطعم المسكين  
 كناية عن نفى الاسلام نفيا للشئ بنفى لوازمه والمراد من العبادة الايمان  
 والمعرفة ولفظ الناس مخصوص بالمسلمين المراد باقامة الصلوة والزكاة  
 اعتقا وخشيها او اراد بعد حصول الشرط وهو الايمان كالاستطاعة في الحج  
 وغير ذلك من التاويلات في بواقي الآيات بعيد لانه صرف عن الظاهر بدون  
 ضرورة واعية اليه وذكر الامام في المحصول في قوله تعالى قالوا لم تك من المصلين  
 الآية مباحث كثيرة منها ان هذا التعليل كناية عن قول الكفار فلا يكون حجتم

قوله تعالى  
 يا ايها الناس  
 اعبدوا ربكم  
 فان لفظ الناس  
 عام للكفار  
 والمؤمنين  
 ومنها قوله  
 تعالى والله  
 على الناس حج  
 البيت الى غير  
 ذلك كقوله  
 تعالى وما  
 تفرقوا تووا  
 الكتاب الامن  
 بعد ما جابر  
 تهم البينة  
 وما امروا  
 الا ليعبدوا  
 واخلصين له  
 الدين خفوا  
 وبقوا الصلوة  
 ويؤتوا الزكاة  
 وذلك بين  
 القيمة  
 وقوله تعالى  
 ولو طافوا  
 قال لقومه  
 انا لآتون  
 الفاحشة  
 ما سبقكم  
 بها من احد  
 من العالمين  
 وقوله تعالى  
 الى مدبرين  
 احاسم شصيا  
 قال يا قوم  
 اعبدوا الله  
 ما لكم من  
 اله غيره  
 وقد جئناكم  
 به بينة من  
 ربكم فادفوا  
 الكيل والميزان  
 والكفر لا  
 يصلح ان يكون  
 ما لغا من  
 خولهم لانهم  
 مشككون من  
 ازالته بالايمان  
 وبهذه الطريق  
 يقال المحدث  
 ما مور بالصلوة  
 فنثبت ان  
 المقتضى للتكليف  
 قائم والمنافع  
 مفقود فوجب  
 القول بتكليفهم  
 علما بالمقتضى  
 السلام عن  
 المعارض فنثبت  
 انهم مكلفون  
 ببعض الاداء  
 وبعض النواهي  
 فكذا البواقي  
 اما قياسا  
 اولانه لا قائل  
 بالفرق والتاويل  
 في الكل اسي  
 في كل الآيات  
 مثلا ان يقال  
 لم تك من  
 المصلين ولم  
 تك تطعم  
 المسكين كناية  
 عن نفى الاسلام  
 نفيا للشئ بنفى  
 لوازمه والمراد  
 من العبادة  
 الايمان والمعرفة  
 ولفظ الناس  
 مخصوص بالمسلمين  
 المراد باقامة  
 الصلوة والزكاة  
 اعتقا وخشيها  
 او اراد بعد  
 حصول الشرط  
 وهو الايمان  
 كالاستطاعة  
 في الحج وغير  
 ذلك من التاويلات  
 في بواقي الآيات  
 بعيد لانه صرف  
 عن الظاهر بدون  
 ضرورة واعية  
 اليه وذكر الامام  
 في المحصول في  
 قوله تعالى  
 قالوا لم تك  
 من المصلين  
 الآية مباحث  
 كثيرة منها ان  
 هذا التعليل  
 كناية عن قول  
 الكفار فلا يكون  
 حجتم

واجاب بان ذلك يجب ان يكون صدقاً لانه لو كان كذباً لبين كذبهم مع ان  
 تعالى ما بين كذبهم **مسئلة** لا تخليف الا بالفعل لا بالعدم  
 قاله اكثر المتكلمين خلافاً لكثير من المعتزلة منهم ابو هاشم فانهم قالوا  
 بالتخليف بنفي الفعل ايضاً كما في النهي نص عليه ابن الحاجب في المختصر  
 وقره القاضي عضد في شرحه وابن امير الحاج في التقرير وغيرهم في غير ما  
 وهو اى الفعل في النهي كلف النفس اى انتهاء ما عن الفعل النهي عنه  
 قاله التاج السبكي في جمع الجوامع وفاقا لوالده الثقة السبكي وابن الحاجب  
 في المختصر وقره القاضي عضد في شرحه وقيل الفعل هو فعل الضد كما  
 نص عليه البيضاوي في المنهاج وقره الاسنوي في شرحه حيث قال  
 المطلوب بالنهي هو الذي تخلق النهي به انما هو فعل ضد المنهي عنه فاذا قيل  
 لا تتحرك معناه سكن وعند ابى هاشم والغزالي هو ان لا يفعل وهو عدم الحركة  
 في هذا المثال انتهى يعني عند ابى هاشم والغزالي المكلف به في النهي الاستقار وعدم  
 الفعل لا الفعل وذكر المحلى في شرح جمع الجوامع فاذا قيل لا تتحرك فالمطلوب  
 منه على الاول الانتهاء عن التحرك المحاصل بفعل ضده وعلى الثاني في فعل  
 ضده يعني السكون وعلى الثالث استقار التحرك ولما كان النزاع يرجع الى  
 ان عدم هل يصح لتخلق التخليف ام لا وكان مبناه ان عدم مقدور ام لا  
 اراد ان يبين هذا المعنى بحيث تنكشف المسئلة انكشفاً تاماً فقال لا انداع  
 لاحد في عدم الفعل لعدم المشية او علة وجود الفعل هي المشية فعدم  
 المشية علة لعدم الفعل فان علة عدمه علة وجوده **المسئلة**

قد كلف النفس  
 وما في التقرير ان  
 كون الفعل في النهي  
 كذا يستلزم سبق  
 الداعية فلا تخليف  
 قبلها بخلافه  
 نظر لان العزم  
 ٢٣٣  
 من غير الكراهة  
 في عدمه  
 يتحرك

فقد علم عدم كونه واجباً على النفس  
 عند لم يلجسب نفس  
 استجابية ولا في النفس  
 من كونه النفس  
 من كونه النفس  
 من كونه النفس

من علل الوجود وفعدمها يكون علة لعدم الوجود وهذا لعدم لا يصح ان يكون  
 من طائفة التكليف والثواب فلا نزاع فيه قبل النزاع في عدم الفعل المشيئة  
 وهو اى هذا لعدم الذى يتحقق به الامتناع فى النهى ويترتب  
 عليه اى على هذا الامتناع الثواب فنحن نقول ان عدم ليس محل التكليف  
 لانه لا تتحقق به اى بعدم المشيئة بالذات لانها اى المشيئة تقتضى  
 المشيئة اى كون متعلقها شيئاً وجودياً وعدمه من حيث هو هو  
 اى عدم لا شئ محض فلا سبيل اليه اى الى عدم لا بتعلقها  
 اى المشيئة بما هو وسيلة اليه اى الى عدم وهو اى الوسيلة  
 الكف عنه اى كف النفس عن الفعل والعزم على الترك ومحل  
 التكليف لا يكون الا ما يتعلق به المشيئة بالذات وهو اى كون الوسيلة التى  
 هى الكف متعلق المشيئة معنى مقدر ورؤية عدمه وهو ايضا معنى  
 ان اشدها اى المقدورية الاستمرار لعدم فان يستمرار الكف الذى  
 هو الوسيلة يستمر لعدم لانه لو لم يستمر الكف لم يستمر لعدم والا اى ان  
 لم يكن المعنى بافكر فلا تصح مقدورية عدمه واستمراره بالقدره لان عدمه  
 من المازل بانتفاء علة الوجود فالعدم اصل ثابت قبل القدرة غير  
 داخل تحت القدرة فلا معنى لمقدورية عدمه واستمراره اى استمرار  
 عدمه باستمرار عدمه علة الوجود لا بالقدره اذا ما يتحقق بعلة  
 لا يتحقق باخرى فيكون الاستمرار اثر الاستمرار عدمه علة الوجود لا اثر المقدرة  
 فلا معنى لقولهم اثر المقدورية استمرار عدمه ولهذا اى لاجل ان عدمه يكون

لما قيل ان كونه واجباً على النفس  
 ترتب العقاب كما يحل عليه لا على  
 من فعل الزنا اذ ليس له  
 ان يسلوب واحد ولا عقاب  
 مطلوبه ١٢ منه رحمة  
 قوله لا باقتداره  
 يقال فى دفع الاحتجاج بان  
 كان معذوراً واستمر  
 قبل القدرة فلا يكون  
 القدرة المتأخرة من ان  
 استمراره او علة ان لا يفيض  
 ذلك لانه كما ان عدمه  
 بعدم علة الوجود ذلك استمراره  
 باستمرار عدمه الوجود ذاته  
 مستلماً بعلة كان ضرورياً  
 لعلة اثره على استمراره ان عدمه  
 على ارادة عدمه وقدرة

لما اراد الكف المستمر  
 بان المراد من ارادة  
 ارادة الكف المستمر  
 ارادة الكف المستمر  
 ارادة الكف المستمر

الا بانتفاء مشيئة الوجود والمشيئة انما يتعلق بالكلف عرفوها اسي عرفوا القدرة  
 بان شاء فعل وان شاء ترك اسي كلف ففزعوا الترك الذي هو  
 الفعل على المشيئة دون ان عرفوا بان شاء فعل وان شاء لم يفعل  
 فلم يفرعوا العدم على المشيئة او عرفوا بان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل  
 ففزعوا العدم على عدم المشيئة قال القاضي عصبه في شرح المحقق في كيفية في  
 طرفا النفي اثر انه لم يشاء فلم يفعل انتهى قال التفتازاني في شرح الشرح  
 جامعنا انما لا نفس القادر بالذم ان شاء فعل وان شاء ترك وان لم يشاء  
 لم يفعل فيدخل في المقدور عدم الفعل اذا ترتب على عدم المشيئة وكان  
 الفعل مما يصح ترتبه على المشيئة ويخرج العدميات التي ليست كذلك انتهى  
 وقال الفاضل ميرزا حبان في حاشيته شرح المحقق اقول فيه بحث اما اولاً  
 فلان كلامه رحمه الله مشعر بان ترك الفعل مما لم يتعلق به المشيئة وليس كذلك  
 بل عدم الفعل قد ترتب على ارادة العدم وقد ترتب على عدم ارادة الوجود على  
 ما هو مصرح في الكتب الكلامية واما ثانياً فلان تفسير القادر بما ذكره تفسير  
 منسوب الى الفلاسفة وليس مرضياً عند المتكلمين والاصوليين كيف والفلاسفة  
 ائتمروا بهذا المعنى لله تعالى وقد شنع المتكلمون عليهم بان هذا المعنى ليس معنى  
 الاختيار ولا ينافي الايجاب فالاصوليين انما لا يفسر القادر بالذم  
 ان شاء فعل وجوز الفعل وان شاء او لم يشاء فعل عدم الفعل بل  
 بالذم يصح منه الفعل بان شاء وفعل وجوده ويصح منه الترك بان شاء  
 او لم يشاء لم يفعل شيئاً لانه فعل العدم هذا انتهى وذكر الابرار في حاشيته

شرح المختصر تفسير القول القاضى عند لم يشار فلم يفعل أى لم يشار الفضل  
 وشار عدمه فلم يفعل لانه فعل عدمه اذ لا يكفى في كون عدمه اثرا محجورا عنه  
 لم يشار فلم يفعل لان ما لم يفعله الموجب بالذات يصدق عليه انه لم يشار فلم يفعل  
 وليس اثرا للقدرة بالاتفاق فتبين وقال الفاضل ميرزا حسان واما ما قيل  
 عليه من انه لا يكفى في كون عدمه اثرا محجورا عنه لم يشار فلم يفعل لان ما لم يفعله الموجب  
 بالذات يصدق عليه انه لم يشار فلم يفعل بعد ان كان بحيث اذا شاء فعله ففعل  
 ما لم يفعله الموجب بالذات واسمحوا له ان جعل عدم الفعل مستندا الى عدمه  
 المستند الى وجوده باعساسة لوجود الفعل فلا غبار والعجب من هذا القول  
 المختصر ان لم يتبين له قوله رحمه الله وكان الفعل مما يصح ترتيبه على المشية حيث  
 ذكره قيد الترتيب لعدم على عدم المشية لرفع هذا الوجه فتدبر انتهى فصل  
 في ما مشية شرح المختصر لميرزا حسان في الرد على كون الكلف مطلوبا في المشية  
 بانه لو كان المطلوب في النهي هو الكلف فحين الغفلة عن الفعل المحرم المشية  
 بان لا يعرف الجهد المكلف الزنا مثله بغيره فوافقت الواجب وهو الكلف  
 اذ لا كلف حين الغفلة فبها قبح او يزعم ترك الواجب مع انه ليس كذلك  
 عند احد قلنا في جوابه موافقا لما اجاب به الفاضل ميرزا حسان ان الواجب  
 كل واجب مقيد بالشعور اذ لا تكليف للعاقل فحين الغفلة غير مكلف به فلا  
 وجوب ولا عقاب ولجهد المشهور في وجوب العزم على الترك والا كماله  
 وان لم يوجد العزم يعاقب على تركه بناء على عدم اتيان الفعل المقدم  
 وهو العزم الواجب عليه واحاط اصل اى حاصل هذا البحث ان لا يشتال

الذي يترتب عليه الثواب لا يكون إلا بالاثبات بالمقدور أي بالفعل المقدر  
 وهو أي المقدر والفعل في الآخر الكف في النهي ما عدا الامتناع الموجب  
 للعصيان فيكون لعدم اتيان المقدور كما في ترك الواجب  
 فان عدم الامتناع فيه لعدم اتيان الواجب المقدر الذي كان المكلف  
 قادرا عليه و يكون عدم الامتناع تارة لفعل المقدور اذا كان المقدر  
 شرا وعدمه خيرا كما في فعل الحرام وعدمه العدم بالمقدور وبالذات  
 فاحده أي لكون هذا العدم عدما لا دخل له أي لهذا العدم في  
 شئ من الثواب والعقاب والامتناع وعدمه واذا تم هذا فلا بد ما قيل  
 في حاشية شرح المختصر لميرزا جان لوم يكن عدم الفعل مقدورا  
 لم يتوعد الا لشم في ترك الواجب أي عدم اتيانه الا بالكف عنه  
 أي عن الواجب والعزم على تركه فيلزم ان لا ياثم من ترك الواجب بالكف  
 نفسه عنه لان الملازمة بين عدم مقدورية عدم الفعل وبين عدم ترتب  
 الاثم بترك الواجب ممنوعة فان الاثم قد يكون لعدم اتيان  
 المقدور اذا كان المقدور واجبا وان لم يكن العدم في نفسه مقدورا  
 والمخترعة القائلون بكون التكليف في النهي بالعدم لا بالفعل منهم ابو  
 قالوا استدلوا على قولهم ان من دعي الى الزنا فلم يفعل الزنا  
 يمدح عند العقلاء على انه لم يزين من غير ان يخطئ ببال  
 العقلاء او ببال المدعي الى الزنا فعل الضد أي ضد الزنا حتى ينسب  
 المدح الى فعل الضد قلنا في الجواب ان المدح على عدم فعل الزنا



همنوع فان العدم ليس في وسعه فلا يدرج عليه بل المدح انما هو  
على الكف عنه اى عن الزنا والكف فعل المضارع هذا اى خذوا

**مسئلة** نسب الى ابي الحسن الاشعري ان التكليف

قبل الفعل بل الفعل وشار بقوله نسب الى انه لم يثبت عن اشعري

نصا وعل من نسب اخذ من قول الاشعري القدرة مع الفعل لا التكليف

الا بالقدرة وهو اى نفى التكليف قبل الفعل غلط بالضرر والتكليف

لا يكون غلطاً واحمال انه يلزم منه نفى التكليف الكافد بالايمان

اذ الايمان لم يوجد في الكافر وقت كونه كافراً وقبل الايمان لا التكليف في

موتغيب وايضا يلزم منه نفى الامتنان فانه اى الاستئصال باختيابه

الفعل بعد العلم بالتكليف بان يعلم المأمور ولا انه مكلف بهذا الفعل

تم اختاره بعد ذلك ومقتضى ومع ذلك اى كون هذا المذهب

المشهور الى الاشعري غلطاً بالضرورة قد تتبعه اى هذا المذهب

جماعة من الناس منهم اى من تلك الجماعة صاحب المنهاج

موافق لما قاله الامام في الحصول من انه ذهب اصحابنا الى ان شخصاً

يصير مأموراً بالفعل عند مباشرة له والموجود قبل ذلك ليس امراً بل

هو اعلام له بانه في الزمان الثاني سيصير مأموراً ووافق الاشعري في ذلك

النجار من المعتزلة ومحمد بن عيسى وابن الراوندي وابو عيسى الوارق وذكر

الاسفوي في شرح المنهاج وهو شكك من وجوه احد ما انه لو روى الى

سبب التكليف فانه يقول لا افعل حتى اكلف ولا اكلف حتى افعل ثم

١٢٣٩

ان جعلهم المسابق اعلا ما يلزمه وخرول المخلف في خبر الله تعالى على تقدير ان  
 الشخص لا يفعل لانه اذا لم يفعل لا يكون مأمورا لكونه انما يصير مأمورا عند  
 مباشرة الفعل وقد فرضنا ان لا فعل فلا امر وحيث فيكون الاخبار بحصول  
 الامر غير مطابق الثالث ان اصحابنا قد تضمنوا على ان المأمور يجب ان يعلم  
 كونه مأمورا قبل مباشرة فهذا العلم المكان مطابق فهو مأمور قبلها وان  
 لم يكن مطابقا فيلزم ان لا يكون عالما بذلك الرابع ان امام الحرمين وغيره  
 صرحوا بان الاشعري لم ينص على جواز التكليف بالاطلاق وانما اخذ من  
 قاعدتين احدهما ان القدرة مع الفعل كما سيأتي بيانه والثانية ان  
 التكليف قبل الفعل فعلنا ان المذكور منها عكس مذهب الاشعري  
 الخامس ان الامام في المحصول لما قرر جواز التكليف بالاطلاق استدل  
 عليه بوجوه منها ان التكليف قبل الفعل يدل على التكليف الكافر بالاسان القد  
 غير موجودة قبل الفعل وذلك تكليف بالاطلاق وذكر نحوه في الترتيب  
 من هنا قضى لما ذكره من هنا قال القرافي في شرح المحصول وهذه المسئلة من  
 اعرض مسائل اصول الفقه والله در الكلام اسي امام الحرمين حيث  
 قال في البرهان والذات ان التكليف عند الفعل مذهب كابر الفقيه  
 اسي هذا المذهب عاقل لنفسه وقال الامدي في كتابه الاحكام التكليف  
 ثابت قبله اسي قبل الفعل وبه قالت المعتزلة لا يقال ان القدرة مع الفعل  
 ولا توجد قبله فلو كان مكلفا قبل الفعل لكان مكلفا بالقدرة عليه وهو  
 محال لانا نقول لا يتجه بهذا على المعتزلة فانهم يقولون بان القدرة قبل الفعل

كما نقله عنهم امام الحرمين في الشامل والامام فخر الدين في معالم اصول الدين  
وكذلك على امام الحرمين فانه قال ومن المصنف من نفسه علم ان معنى القدرة  
هو التمكن من الفعل وهذا انما يعقل قبل الفعل وقد سيجاب بان التكليف  
الذي اشبهنا قبل المباشرة ليس هو التكليف بنفس الفعل حتى يلزم ان  
يكون تكليفاً بالقدرة المكلف عليه بل التكليف في الحال اى قبل المباشرة  
انما هو بايقاع الفعل في ثانی الحال اى حال المباشرة واجاب عنه صاحب  
المنهاج بان الايقاع المكلف به ان كان هو نفس الفعل فالتكليف به حال  
في الحال اى قبل الفعل لا يلزم من امتناع التكليف بفعل قبل التلبس بامتناع التكليف  
بالايقاع لان الغرض انه لو كان الايقاع غير الفعل فيجوز الكلام الى هذا الايقاع ففقد  
هذا الايقاع المكلف به بل وقع التكليف به حال وقوعه او قبله فان كان  
حال وقوعه فيلزم ان يكون التكليف حال المباشرة وهو المدعى وان كان  
قبله فيلزم ان يكون مكلفاً بالقدرة له عليه لان القدرة مع الفعل فالتكليف  
قالوا التكليف انما هو بايقاع هذا الايقاع ففقد الكلام اليه ويؤدى الى  
التسلسل او ينتهي الى ايقاع يكون التكليف به حال المباشرة وهو المدعى  
قال الاسنوى في شرح المنهاج والذي قاله ضعيف فان قول خصم  
انه مكلف في الحال بالايقاع في ثانی الحال لا شك ان معناه ان التكليف  
في الحال والمكلف به هو الايقاع في ثانی الحال وهو زمان القدرة فكيف  
يصح الاعتراض بما قاله وكأنه توهم ان المراد ان الايقاع مكلف به في الحال  
وليس كذلك ويتضح هذا بمسئلة ذكرها الامام في المحصول عقيب هذه المسئلة

فقال اذا قال السيد لعبده صم عدا قال لا متحقق في الحال بشرط بقار المامور  
 قادر على الفعل قال فاما اذا علم الله تعالى ان زيد اسيموت غذا فعل يصح  
 ان يقال ان الله تعالى امره بالصوم غذا بشرط حيوة فيه خلاف قطع القضا  
 اليوكبر والغزالي بجوازه لفائدة الامتحان ومنعه جمهور المعتزلة فقد اشرح  
 بهذه المسئلة انه يصح ان يوم الان بالفعل في ثانی الحال <sup>ينقطع التكليف</sup>  
 بعده اسی بعد الفعل اتفاقا وانما النزاع في بقار التكليف حال الفعل <sup>ينقطع</sup>  
 بل هو اسی التكليف باق حال حدوثه اسی حدوث الفعل لا <sup>ينقطع</sup>  
 قال به اسی بقار التكليف حال حدوث الفعل ابو الحسن الاشعري  
 وهو اسی باق قال به الاشعري من بقار التكليف حال حدوث الفعل  
 باطل لانه اسی هذا القول كما نقول اسی كقولنا بان الطلب باق  
 حين وجود المطلوب وهو اسی بقار الطلب حين وجود المطلوب  
 كما تدعى انه باطل لان الطلب يدعى عدم المطلوب فاذا وجد المطلوب  
 كيف يبقى الطلب هذا ما خذ مما ذكره ابن الحاجب في المختصر بقوله وان  
 اراد تخيير التكليف باق فتكليف بايجاد الموجود وهو محال لعدم صحة <sup>الابتداء</sup>  
 فتنته فائدة التكليف انتبه وشرحه القاضي عضد بقوله وان اراد ان  
 بتخير التكليف باق بعد فهو باطل لانه تكليف بغير المكن لانه تكليف بايجاد  
 الموجود وهو محال ولانه فتنته فائدة التكليف وهو الابتداء لانه انما <sup>ينقطع</sup>  
 عند التردد في الفعل والترك واما عند تحقق الفعل فلا انتبه وقال  
 التفازاني في شرح الشرح واما ما ذكره في امتناع بقار بتخير التكليف

هذه الطلب باق حين  
 من قبل ابن الحاجب  
 اراد بتخير التكليف باق  
 بناء على ايجاد الموجود وهو  
 باطل لان ما في شرح الشرح  
 من ان الطلب ان هذا مخطئ  
 لان ايجاد الموجود باق  
 باق لا يوجد في  
 الايجاد ونشأ ذلك من  
 انضباط الالاجاد لا  
 التكليف قائم  
 رحمه الله تعالى

حال حدوث الفعل من انه تكليف بايجاد الموجود وهو محال فمغلطه فان  
 المحال ايجاد الموجود بوجوده وسابق لا بوجوده حاصل بهذا الاسباب والنتيجه واجاب  
 الالبهرى في حاشية شرح المختصر عما اوردته النقاشات في بقوله ضمير هو عائدا  
 الى التكليف اى طلب ايجاد ما هو موجود وممتنع لان الطلب يستدعى  
 عدم المطلوب كما هو لا الى الاسباب ليرد عليه ان ايجاد الموجود وانما يكون  
 محالا لو كان التأثير سابقا على الاثر كما هو نذهب المعتزلة اما اذا كان  
 التأثير عين الاثر في الخارج او مقرونا له فلا كما صرح به في الموقف  
 واجاب الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر عنه بقوله اقول  
 جعل ضمير هو في قوله وهو محال راجعا الى الاسباب ولك ان ترجعه الى  
 التكليف ووجه ان التكليف طلب الطلب يستدعى مطلوبا باغير حاصل  
 وقت الطلب على ما سبق فطلب ايجاد الموجود وحين الطلب محال و  
 ان كان وجوده بهذا الاسباب ويمكن ارجاعه الى ايجاد الموجود وتوجيهه  
 يقال لو كان التكليف باقيا عند وجود الفعل وحدوثه وهو يستدعى مطلوبا  
 غير حاصل عند الطلب فالتكليف المتعارف لزمان وجود الفعل تكليف  
 بايجاد ما قد وجد قبل هذا الاسباب وهو زمان التكليف والطلب فظهر ان اورد  
 رحمه الله بالمغلطه ناشية مما ذكره الشارح المحقق فتفكرت في وانتم تعلم  
 ان ايراد النقاشات في على كلام الشارح رحمه الله وفي كلام الشارح رحمه الله  
 لا احتمال لان يرجع ضمير هو في قوله هو محال الى التكليف بل ايجاد الموجود  
 متعين للمرجع وذكر الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر

اما ما يقال لتصح ما قال به الاشعري من بقا التكليف حال حدوث الفعل  
 ان التكليف متعلق بالذات بالمجموع اى بمجموع الفعل من حيث  
 مجموع وهو اى ذلك المجموع انما يخلط شيئا فشيئا على  
 التدرج واما لم يحصل بالتمام لم ينقطع التكليف فيلزم مقارنته  
 اى مقارنته التكليف بالحدوث اى بحدوث الفعل ولا يلزم طلب المجموع  
 لان المجموع انما يوجد اذا وجد الجزر الاخير لم يوجد الجزر الاخير لم يوجد المجموع  
 فمع انه اى ان هذا القول لا يتم في الانبياء وى الامور الموقوفة  
 في الآن الذى هو طرف الزمان الغير المنقسم صلافا هنا لا يحدث شيئا فشيئا  
 فليس لها الا ان الحدوث فلم يبق التكليف حال حدوثها يلزم طلب وجود  
 فلا يتم قول الاشعري الا فى امور لا تكون انبياء صرفة فاسلما فسادا  
 لان الفعل اذا كان ممتدا ذا اجزاء وقسم الى الاجزاء كان الطلب  
 المتعلق به اى بذلك الفعل مجزئا الى الاجزاء بحسب اجزاء الفعل و  
 كل جزء من الطلب بازاء جزء من الفعل فيتعلق جزء من الطلب بجزء من  
 الفعل وكل جزء منه اى من الفعل مسبوق بجزء من الطلب  
 فكل جزء من الطلب يكون سابقا على حدوث جزء من الفعل واما الطلب  
 المتعلق بالمجموع فينقطع قبل الجزر الاخير ولا يكون مقارنتا لحدوثه الذى  
 هو فى ان حدوث المجموع وينبغى ان يعلم ان قوله مع انه لا يتم فى الانبياء  
 مدرج فيما ذكره الفاضل ميرزا جان وليس من كلامه والاشعري  
 الذين يرون الى بقا التكليف حال حدوث الفعل قالوا فى الاستدلال



فقد اذا مانع ان عدم القدرة لا يقال لو كان عدم القدرة مانعا لزم ان يكون التكليف ثابتا قبل الفعل عند الاشترى اذا القدرة عند انما هو عند فاما لفظ المانع

على انه مبهم الفعل مقدور متعلق به القدرة حينئذ اى حين حدوث الفعل لانه اى لان الفعل اثر القدرة واذا كان الفعل اثر للقدرة فتكون القدرة متعلقة به وهو معنى كونه مقدورا واذا كان الفعل مقدورا فيصح التكليف به اى بالفعل حين حدوث الفعل اذ لا مانع عن صحة التكليف بالفعل الا عدمه من القدرة على الفعل وقد انتفى المانع حين حدوثه وهو عدم القدرة عليه لكونه مقدورا حينئذ قلنا فى رد هذه الاستدلال لا نسلم انه اى الفعل اثرها اى اثر القدرة فانه اى الشأن لا تأثير للقدرة الحادثة فى الفعل عندكم اى عند الاشاعة بخلاف المعتزلة فان القدرة الحادثة عندهم مؤثرة فى فعله واذا لم يكن الفعل اثر للقدرة لم يكن مقدورا ولو سلم ان الفعل اثر للقدرة بنار على التأثير الصوري المتوهم عند الاشاعة فلا نسلم انه اى كون الفعل اثر للقدرة يستلزم المقدورية اى مقدورية الفعل حين حدوثه فانه اى فان الفعل يجب بالاختيار لان الشئ ما لم يجب لم يوجب فاذا وجد الفعل يكون واجبا والواجب لا يكون مقدورا ولو سلم كون الفعل اثر للقدرة واستلزام كونه اثرا للقدرة للمقدورية فلا نسلم ان المقدورية يصح التكليف به ولا مانع من صحة التكليف الا ذلك اى عدم القدرة بل المانع من صحة التكليف لو هو طلب المطلب بما هو موجود مسئلة القدرة شرط التكليف اتفاق بين اهل السنة واكثر اهل الاموار لكن تلك القدرة موجبة قبل

عدم القدرة فلا يجوز ان يقال ان الفعل فلا يجوز قبله تقديره اى من غير ان يكون قوله لا نسلم ان يكون دفع الاول بان لا يتحقق والمنشأ من غير القدرة الشبهة مع الف دفع اثره عندكم عقلا ولما جاز القول عن القدرة المقتضية قد حوالتى دليل قد تم كما بين فى موضعه اى رجمه الكلدان

الفعل عندنا أي عند الماتريدية وعند المعتزلة كما نقله عن المعتزلة  
 طام السحرين في الشامل واللام فخر الدين في معالم أصول الدين والقاضي  
 بعضه في المواقف لكن المراد من المعتزلة أكثرهم كما نص عليه السيد في شرح  
 المواقف وموجودة معه أي مع الفعل لا قبل الفعل عند الأشعرية  
 والدليل لنا أي للماتريدية أو أنها أي القدرة بشرط الفعل  
 اختيارا أي شرط الفعل الاختياري وهو أي الشرط وهو قبل  
 المشروط بالزمان فالقدرة قبله تدعى له إشارة إلى أن تقدم الشرط على  
 المشروط إنما هو تقدم بالطبع بالزمان فلا ينافي في المعية الزمانية التي هي منسوبة  
 إلى الشيء وقال أوستاذ الأوستاذ في الشرح لكل هذا مبني على ما قاله المتكلمون  
 أن وجود المعلول من الفاعل المختار يكون بعد وجود الاختيار بعدية زمانية  
 وإن المراد يجب تأخره صريحا عن إرادة المريد ولهذا امتنعوا من أن يكون  
 معلول المختار قد يما والدليل لنا ثانيا أن القدرة على الفعل لو كانت  
 معه أي مع الفعل لا قبل الفعل لزم عدم كون الكافر مكلفا  
 بالإيمان قبله أي قبل الإيمان حين الكفر لأنه أي الإيمان غير مقدور  
 له أي للكافر في تلك الحالة أي في حالة الكفر لأن القدرة مع الفعل فلا يكون  
 القدرة على الإيمان إلا مع الإيمان ولا إيمان في حالة الكفر وإذا كان الإيمان  
 غير مقدور للكافر لا يكلف به إذ كل غير مقدور لا يكلف به ولو جوز تكليف  
 الكافر بالإيمان مع كونه غير مقدور له فليختر تكليفه بخلق الجواهر والأعراض  
 مما ليس مقدور له إذ لا مانع من التكليف بهذا المخلوق سوى كونه غير مقدور

قوله وهو قبل المشروط  
 تقول شرط الفعل اختيارا  
 الفصل بالقدرة والاختيار  
 فاشك أن يكون الفعل  
 أن يتصل به القدرة مقدم  
 على ١٢ منه روح  
 ٢٢  
 قوله لزم عدم  
 أن يكون القدرة التي هي  
 على كونه الفعل بل هي  
 تكليف قبل الفعل أي  
 تكليف عن الكافر  
 بتكليف في التكليف  
 لا ينافي في الشرط  
 مع وجود الشرط والاختيار  
 مع ولا فعل بالفضل  
 مع كونه لا مانع من  
 التكليف في تلك الحالة  
 عدم التكليف فيها

قوله ليس تخلف اجابة  
 من الكافر تخلف اجابة  
 من القدرية اجابة  
 انظروا فاما كقولكم بالتخليف  
 التكليف بل كقولكم  
 بقدر على الايمان  
 على الحركة والمانع  
 عنه الا عدم ارادة  
 عندكم كالتقدير لا يقدر على  
 ولو اراد كمانع من القيد  
 في الكفر فكم هو اعتقاده  
 المتقدير اصل جوده انا المانع  
 وليس كالكافر عندكم ان  
 فذلك فقال ان الكافر عندكم  
 فيه قدرة على الحركة ولو اراد  
 شجرة وعندكم كالكافر  
 في اصله والفرق بين الكافر  
 الزمن بان الاول ليس اجابة  
 بخلاف الثاني بل هو اجابة  
 الفرق بينهما بالعلم بانها  
 بكلمة وضحة العقل بان  
 عين الكفر وان كان مسلوبا  
 من الايمان كالزمن عن الح  
 لكن الطرفين الواقع في  
 هو الكفر بقدر الوجود

وقد فرضنا انه لا يصلح مانعا واجيب عن هذا الدليل من جانب الاشاعة  
 بان شرط التكليف عندنا اى عند الاشاعة ان يكون هو اى  
 الفعل نفسه متعلقا للقدرة او يكون ضده اى ضد الفعل متعلقا  
 للقدرة ففي تكليف الكافر بالايمان وان لم يكن الايمان نفسه متعلقا للقدرة  
 الكافر لكن ضد الايمان الذي هو الكفر متعلق للقدرة الكافر البتة فوجد شرط  
 التكليف بخلاف خلق الجواهر والاعراض فانه غير مقدور له اصلا لا نفسه  
 ولا ضده فلا يجوز التكليف به كذا في المواقف اقول في رد ما جازى  
 صاحب المواقف بان الايمان من الكافر ليس كخلق الجواهر  
 من العبد اتفاقا بين الماتريدية والاشاعرة حتى لو جازى تكليف الكافر بالايمان  
 لزم جواز تكليف العبد بخلق الجواهر بل الكافر عندنا اى الماتريدية  
 كالساكن اى نظر الى امكان الايمان منه عندنا كما كان الحركة من الساكن  
 وعندهم اى عند الاشاعة كالمقيد نظر الى عدم امكان الايمان منه  
 لعدم امكان الحركة من المقيد ولما كان الساكن والمقيد كلاهما قادرا على  
 الحركة ولكن لم يتحقق الحركة منهما بالفعل لمانع وان كان المانع في الاول عدم  
 وفي الثاني القيد والكافر عند الاشاعة ليس بقادر على الايمان اصلا فحاله  
 ليس كحال المقيد اضرب عن ذلك وقال كذا اى ليس الكافر عند الماتريدية  
 كالساكن لان الكافر وان كان قادرا على الايمان عندنا لكن المانع وهو الكفر  
 غير مرتفع عنه بخلاف الساكن فانه قادر على الحركة والمانع عن الحركة مرتفع عنه  
 وعند الاشاعة كالمقيد لان الكافر عندهم غير قادر على الايمان اصلا بخلاف

في اصله والفرق بين الكافر  
 الزمن بان الاول ليس اجابة  
 بخلاف الثاني بل هو اجابة  
 الفرق بينهما بالعلم بانها  
 بكلمة وضحة العقل بان  
 عين الكفر وان كان مسلوبا  
 من الايمان كالزمن عن الح  
 لكن الطرفين الواقع في  
 هو الكفر بقدر الوجود

القدرة التقديرية  
 بخلاف الزمن فان  
 السكون فيه صفة  
 لا يمنع لان عدم  
 المقدورية للبعد  
 هو سمي بالغير  
 مشترك في كل  
 لا يشترك في كل

الافاضل الشيرازي  
التي هي سيدة  
عالمه و القوة  
ان القدرة يطبق  
بين المؤمنين  
الرازي في ارج  
يكون ما ذكره  
بالضرب  
فوقه انطلق  
س

المقيد فانه قادر على الحركة لكن القيد مانع عن الحركة بلى الكافر عنه كما  
كما لمقيد فان الكافر عندنا قادر على الايمان لكن الكفر ورسوخ القلب  
الباطلة منعه عن الايمان كما ان المقيد قادر على الحركة لكن القيد منعه  
عن الحركة وعندهم كالزمن لان الكافر عندهم ليس بقادر على الايمان  
اصلا كما ان الزمن ليس بقادر على الحركة اصلا والتفرقة بين المقيد و  
الزمن بان المقيد قادر على الحركة لكنه ممنوع عنها والزمن غير قادر عليها  
ضروية اى بديهية والكارعهم تلك التفرقة مكابدة فلو لم يكن ممنوع  
كالكافر قادر على ما منع عنه كالايمان لم يكن فرق بين المقيد والزمن فسلم  
الفرق بين الكافر والزمن بان الكافر قادر على الايمان ليس بعاجز عنه بحال  
الزمن فانه عاجز عن الحركة وبالحجة الزعم بان الكافر غير قادر على الايمان  
وشروط التكليف ان يكون هو متعلقا للقدرة او ضده وههنا وان لم يكن  
الايمان متعلقا للقدرة لكن ضده هو الكفر متعلق للقدرة باطل كيف  
والدلائل الدالة على اشتراط القدرة كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا  
الا وسعها انما تدل على ان يكون نفس المكلف به لاضده مقبورا  
الاشاعة الذين الى كون القدرة مع الفعل قالوا في الاستدلال  
على نذبهم او لا انها اى القدرة صفة متعلقة بالمقدرة متعلق  
الضرب بالمضروب ووجود المتعلق بالمتسبب دون وجود المتعلق  
بالفتح محال فوجود القدرة دون وجود المقدرة محال كما ان وجود الضرب  
بدون وجود المضروب محال هكذا قرره الامام في المحصول والمنتهى شام

والله اعلم  
الى الذين سوا  
التفصيل والحق  
التي هي الحق  
وذلك انما هو  
في معنى الوجود  
قد ورد في الحديث  
الاخر وانما هو  
الشيخ الاشرقي يروى عنه

[illegible]

الاستدلال على التكليف بالاطلاق قلنا في رد هذا الدليل بأنه منقضى  
 بقدمية الباسم تعالى فانها ثابتة في الازل دون المقدور ولا اى  
 وان لم يكن منقوضا بقدره البارى ولم تكن قدرة البارى ثابتة في الازل  
 بدون المقدور بل مع المقدور لزم قد مر العالم لان المقدور هو العالم  
 فلا يقال ان القدرة صفة متعلقة بالمقدور وتعلق الضرب بالضر وب  
 بل الصواب ان يقال القدرة صفة لها صلاحية التعلق بالمقدور  
 والابجد له فلا يستدعى وجود المقدور قال امام الحرمين ومن انصف نفسه  
 علم ان معنى القدرة هو التمكن من الفعل وهذا انما يعقل قبل الفعل وقا كوانى  
 الاستدلال ثانيا انها اى القدرة عرض وهو اى العرض لا ينفك  
 ذماتين كما هو مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى ومتبعيه من محققى الاشعرى  
 والنظام والكعبى من قدماء المعتزلة وان قالت الفلاسفة وجمهور المعتزلة  
 ببقاء الاعراض سوى الازمنة والحركات والاصوات والبو على الجبائى وابنه  
 ابو الهذيل ببقاء الالوان والطعوم والروائح دون العلوم والارادات  
 والاصوات فلو فقدت القدرة على الفعل المقدور لعدمت عند حدوث  
 الفعل المقدور لان زمان حدوث الفعل غير زمان ما قبل الفعل فلو وجد  
 عند حدوث الفعل لبقيت زمايين فاذا عدمت القدرة عند حدوث الفعل  
 المقدور فلم تتعلق القدرة بالفعل المقدور وهو مستحيل بهذا اقره امام الحرمين  
 فى البرهان والشامل قلنا فى رد هذا الدليل باننا لا نسلم ان العرض لا يتغير زمانا  
 اذ لم يقيم عليه دليل نعتد عليه ولو سلم عدم البقاء اى عدم بقاء العرض زمانا

ام  
 قوله لا ينفك  
 ما فعل  
 قد سجد  
 كمن  
 مع  
 ٢٢٩  
 فيمارة الى  
 كما هو  
 ان دليله  
 بالرجوع  
 ام  
 نقا

لكن الذي يقول به لا يقول يزواله لا الى بدل بل بخلقه امثاله فالشروط المتعلقة بالفعل  
 المقدور او للتحقيق الطبيعة الكلية التي تبقى بتوابعها امثال وهي لا تتغير  
 بتغيرها بقاها بالامثال المتواردة وقالوا في الاستدلال ثالثا لا يمكن  
 الفعل قبله اى قبل نفسه والا يلزم تقدم الشئ على نفسه فلا يكون  
 الفعل مقدورا قبله فاذن ليست القدرة قبل الفعل وهو اى هذا الدليل  
 فاسد كما تنبى لانه منقوص بقدرة البارئ تعالى وايضا وصف القبلية  
 على نفس ممتنعة بالذات واما ثبوت امكان وجود الفعل في زمان قبل زمان وجوده  
 فتجيب بل ضرورى والا يلزم الانقلاب من الامكان الى الامتناع والانقلاب  
 ممتنع كما في شرح اوستاذ الاوستاذ وغيره من الشرح **فرد**  
 للمسئلة الفقرة الواحدة المتعلق عندنا وعند اكثر المعتزلة بالامور المتضادة  
 كالحركة والسكون والقيام والقعود بل بجميع مقدرات العبد متضادة كما  
 او غير متضادة خلافا لهم اى للاشعري واكثر اصحابه فان القدرة عندهم لا  
 بالامور المتضادة مطلقا كما بان تكون نسبة القدرة الى الضدين سواء  
 ولا بد كما بان تتعلق اول البضد ثم البضد آخرهما على ان القدرة عندهم مع  
 ولازم له لا قبل الفعل ولا تتخلف بينهما فلو تعلقت بالبضدين معا لزم اجتماع  
 الضدين لوجوب مقارنتها لتلك القدرة المتعلقة بهما ولو تعلقت بالبضدين  
 بدلا لزم تقدم القدرة المتعلقة بالبضد الموجود او لا على المقدور الذي تعلقت  
 آخره ابل قالوا ان القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين مطلقا سواء كانا متضادين  
 او متماثلين او مختلفين لا معا ولا على سبيل المبدل بل القدرة الواحدة لا تتعلق

قوله مطلقا لا معا  
 اى بان يكون  
 الى الضدين سواء  
 ولا بد لا بان يتصل  
 او لا بضد وثانيا  
 بضد آخره بل  
 قدرة متحدة بضد  
 ٢٥٠

في  
 في  
 في



الالمقدور واحد وذلك لانها مع المقدور ولاشك ان ما نجد عند صدور  
 احد المقدورين من مغائر لما نجد عند صدور الآخر بخلاف الماتريديين واكثر المعتز  
 فان القدرة عندهم لما كانت ليست مع الفعل لم يلزم عليهم محذور من تعلقيها  
 بجميع مقدرات العبد متضادة كانت او غير متضادة وقول الى ما شتم من المغيرة  
 متردد واذا حشا قال مرة القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجميع متعلقاتها  
 كالاغلاقات والارادات ونحوها دون القدرة القائمة بالحوارج فانها لا  
 بجميع مقدراتها من الاعتمادات والحركات وغيرها وقال تارة اخرى كل  
 واحدة من قدرة القلب قدرة الجوارح يتعلق بجميع متعلقاتها دون متعلقات  
 الاخرى قال تارة ثالثة كل واحدة من قدرة القلب وقدرة الجوارح يتعلق  
 بمتعلقاتها التي هي افعال القلوب والجوارح جميعا غير ان كلا منهما لا يؤثر في  
 متعلقات الاخرى لعدم الالة اى يمنع افعال الجوارح بالقدرة القائمة  
 بالقلب لعدم الالات المحصورة المناسبة لتلك الافعال وكذا العكس قال  
 مرة رابعة القدرة القلبية تتعلق بتعليقها معا دون القدرة العضوية فانها  
 تتعلق بافعال الجوارح دون افعال القلوب وقال ابن الراوندي من المعتزلة  
 وكثير من الاشاعرة تتعلق القدرة الساجدة بالصفدين بدلا لا معا <sup>فمن</sup> <sup>الاعتزلة</sup>  
 على ان القدرة الواحدة تتعلق بالمتاثلات من جنس واحد من المقدرات على  
 الازمنة والافات مع اتفاقهم باسمهم على انه لا يقع بتلك القدرة الواحدة  
 مثلان في محل واحد في وقت واحد ووفق الامام الزاري في المباحث المشتملة  
 بين مذهبي الاشعري والمعتزلة وجميع بينهما بان الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة



باليسر الحصول السهولة في الاداء باشتراطها ولهذا شرطت في اكثر الواجبات  
 الماتية لا البدئية لان اداءها يشق على النفس من البدئية اذ المال محبوب النفس  
 في حق العامة ومفارقة المحبوب بالاختيار امر شاق والاولى اى القدرة  
 الممكنة ان كان الفعل بها اى بهذه القدرة مع العزم اى مع ارادة الفعل  
 غالباً على الظن كوقت الصلوة قبل التضييق فالواجب على القادر الاداء  
 للفعل الواجب بشرط هذه القدرة عينا اى عين ذلك الفعل لا خلفه  
 فان فات الاداء بلا نقصان بان نام عن الصلوة مثلاً او نسيها حتى  
 انقضى وقت اداءها لم ياتم ووجب القضاء كالكسالة اى لهذا الواجب  
 خلف والا اى وان لم يكن خلف كصلوة العيدين مثلاً فلا قضاء ولا  
 اثم وان قصر بتفويت الواجب بان جاز وقت الصلوة مثلاً ولم يؤد  
 عدا من غير نوم ولا نسيان مع التذكير اثم هذا القادر مطلقاً سواء كان  
 لهذا الواجب خلف او لا ويجب القضاء مع الاثم ان كان له خلف وان لم يكن  
 الفعل به مع العزم غالباً على الظن وجب الاداء للفعل لا العينه بل  
 ليستوجب القضاء اى ليظهر الوجوب في القضاء فانه فرع وجوب الاداء  
 عند المحققين كما في التقرير كالكسالية في الجزء الاخير من الوقت بحيث  
 لا يسع اداء الواجب كاسلام الكافر وطهارة الحائض وبلوغ الصغير في الخبر  
 الاخير من وقت الصلوة بحيث لا يسع اداءها فالصلوة واجبة عليهم لا  
 لا اداءها بل لقضاءها وهذا مذموم جمهور الحنفية خلافاً لزيد فانه يقول ان  
 قضاء الصلوة ليست بواجبة عليهم فلا وجوب للاداء عليهم عنده لا اعتباراً

اى لا اعتبار زفر في وجوب القضاء الالهية قدر ما يحتمله الادوار اى في  
 مقدار الوقت الذي يحتمله الادوار فعند فوت الادوار فيه يجب القضاء عنده  
 وفي التحديد لابن الهمام استدل لا على نذهب جمهور المحققين وروا  
 على زفر لانه لا قطع بالاخير لا مكان الامتداد للوقت بايقاف الشمس  
 الشمس معنى لا قطع بان ذلك الجذر الذي ثبت فيه الالهية آخر الاجزاء بل  
 كل جزء يتوهم معه انه ليس آخر فامى جزء كان منه سلامة الات لفعل يجب  
 عنده التكليف اقول رد الما في التحرير يلزم مما في التحرير ان لا يقطع باليقين  
 اى يكون الوقت مضيقا لقيام احتمال الامتداد و الاحال انه قد يقطع  
 التحقيق بوصول الشمس الى قريب من الافق بالضرورة كما هو ظاهر على الكل  
 فعدم القطع بالتحقيق باطل والايلازم اجتماع التحقيقين لطلان اللازم  
 يستلزم لطلان الملزوم ولا يخفى عليك انه لو التزم ان لا قطع بالتحقيق و  
 تنسخ الضرورة فامى دليل على خلافه بل الظاهر ان الحركة الفلكية الثابتة  
 على ما يراه الفلاسفة فالقطع بالاخير والتحقيق ثابت البتة لانه لا يمكن قيام الشمس  
 والامتداد في الاوقات على ما ثبت عندهم بالادلة المذكورة في البيضة  
 والافلم يظهر ما يدل على ان الحركات الفلكية دائمة على شق واحد لا بالعقل  
 ولا بالشرا بل العقل يجوز السكون و بطور الحركة في كل لمح و ايضا اقول في الرد  
 الامتداد بازداد اجزاء فيلتنسج الوقت حينئذ ولا نزاع فيه  
 اى في انشاع الوقت بل النزاع في التحقيق اذ الكلام في الجذر الاخير على تقدير  
 الازد يا ولم يبق الاخير اخيرا او الامتداد بالمد والبسط في الجذر الاخير

لا بازو يا وجزر آخر عليه فيلزم بطلان القول بالجزء الذي لا يتجزئ  
 لانه قد امتدوا القسم وسمهم مصححون بتألف الوقت من الاجزاء التي لا تتجزئ  
 ويرد عليه فاشترط ان الامتداد بالازو يا واما قوله لا نزاع فيه ان ارادوا  
 انه لا نزاع في الاشتناع الوقوعي فسلم لكن لا يلزم من امكان الامتداد  
 بالازو يا والامكان الاشتناع لا وقوع الاشتناع وان اراد انه لا نزاع  
 في الاشتناع الامكاني فمنوع فان الكلام في الجزر الاخير المظنون لا المنجز فمعد  
 بقار الاخير اذ لا يزو يا ولا يضر لكونه اخيرا باعتبار النظم قبل الازو يا و  
 ايضا اقول في الرد المناط للتكليف هو الاخير الواقعي من الوقت  
 لا الاخير العلي الذي لقطع انه اخير وان لم يوجد في الواقع ويرد عليه  
 انا لا نسلم ان المناط هو الاخير الواقعي لا العلي كيف والتكليف عندنا قبل الوقوع  
 وعند الوقوع لا وجوب للتكليف وفيه ما فيه من ان قبيلية التكليف عن وقوع  
 الفعل لا عن الوقت المتسع للفعل فالاوّل ان يقال في  
 توجيه كلام جمهور الحنفية لا قطع بانقضاء الاخير من الوقت لا مكان  
 البقاء للاخير فيقتضيه الواجب فيه ولما كان يريد ان البقاء لا ينفع لان الظاهر  
 يحكم بان الفعل الممتد كيف يسعه الجزر الاخير اذ الطباق الكبير كالصلوة على  
 الصغير كالجزر الاخير من الوقت باطل فدفعه بقوله وبطلان الطباق  
 الكبير على مثل هذا الصغير ربما يمنع مستندا بان مراتب السيرة  
 غير وافقة عند حد وهذا البيان كله حدل التحقيق فانه لا يلزم من البيان  
 الامكان الحاوي الذي بالنظر الى قدرة المكلف وهو الشرط في التكليف سمعا

قالوا ان يقال  
 ان قيل لم يتم الحجة  
 بان بعد هذا القطع  
 نوع القطع بوجود  
 لا قطع النقضاء وان  
 كان ذلك القطع  
 لا اخيرا بل اذ  
 ٥٥  
 في النسخ ما ذكره  
 في الحركة السريعة  
 مع ان البطء ليس  
 السكتات ان الزمان  
 مطبق عليها فكل  
 منهم ربح

والحق في تقرير الكلام لتوجيه قول جمهور الحنفية القول بترتيب القضاء ما على  
 نفس الوجوب لا على وجوب الاداء كما في النائم الى مضي وقت الصلوة و  
 حاصله على ما ذكره نظام الملة والدين في الشرح ان القضاء مبناه اصل الوجوب  
 وهو يقتضي القدرة كما في النائم والغنى عليه فالخبر الاخير فيه تجب الصلوة  
 باصل الوجوب واذا لم تحصل انتقل الحكم الى القضاء او على وجوب  
 جزء من الاداء كما في النقل اذا افسد لان النقل بعد الافساد وانما  
 وجب قضاءه صيانة لما وجب عليه بعد الشرع وهو الخبر المؤيد وكذا  
 في الخبر الاخير من الوقت وان لم يجب فيه اداء الفعل بتمامه لعدم سقطة  
 لكن يجب فيه خبر من الواجب واذا لم يات بخبر من الواجب فيجب  
 عليه القضاء او الحق بما يجب الا ان الوجوب في النقل بالشروع وهو هنا  
 قبله فتدبر لعله اشارة الى انه لا دليل على وجوب خبر من الواجب  
 لان الشرع انما امرنا بالكل واما القدرة الثانية وهي القدرة الميسرة  
 التي يوجب لیسر الاداء على العبد ما ثبت الامكان بالقدرة الممكنة فيتمتع  
 بها اي بهذه القدرة الوجوب ويشترط بقا هذه القدرة لبقا الواجب  
 فاما است القدرة باقية يبقى الوجوب واذا افاقت هذه القدرة سقط  
 الواجب عن الذمة ولم يبق واجبا بخلاف الممكنة او لفواتها لا يسقط الواجب  
 عن الذمة فان فعل سقط الاثم وان لم يقدر اصلا بقي الذمة مشغولة و  
 لو اخذ في الآخرة ولد احكمه ابتغاء الحج مع فوات الزاد والراحلة فانها قدرة  
 ممكنة وكذا لا تسقط صدقة الفطر لفوات المال فان النصاب فيها قدرة ممكنة



اذ لا اعتناء بالامن الغني كذا في شرح اوستا والاوستا وذكر التفات في  
 في التلويح ثم القدرة المكنة لما كانت شرطاً للممكن من الفعل واحداً كانت  
 شرطاً محضاً ليس فيه معنى العلة فلم يشترط لبقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود  
 والبشر الوجود لا يلزم ان يكون شرطاً للبقاء كالشهود في النكاح شرطاً لانعقاد  
 دون البقاء بخلاف الميسرة فانها شرط فيه معنى العلة لانها غيرت صفة  
 الواجب من الضر الى اليسر اذ جاز ان يجيب بمجر والقدرة المكنة لكن بصيغة  
 الضر فاشترط في القدرة الميسرة واجبة بصيغة اليسر فيشترط وواحداً نظر الى معنى  
 العلية لان هذه العلة مما لا يمكن لبقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور اليسر بدون القدرة  
 الميسرة والواجب لا يتصور بدون صفة اليسر لانه لم يشترع الا بتلك الصفة فلهذا  
 شرط لبقاء القدرة الميسرة دون المكنة مع ان ظاهر النظر يقتضي ان يكون الامر  
 بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر انتهى كالزكوة  
 فانها واجبة بالقدرة الميسرة فانه اى المال المودى في الزكوة شئ قليل  
 من كثير لانه ربع العشر وخمسة دراهم من مائتين حرة بعد الحول وهكذا  
 اى لكون وجوب الزكوة بالقدرة الميسرة يسقط وجوب الزكوة بالهلاك  
 اى هلاك النصاب بعد الحول بعد الممكن يعني بعد ما تمكن من اداء الزكوة بعد الحول  
 ولم يؤد حتى يهلك المال لم يبق الوجوب لعدم بقاء القدرة الميسرة خلافاً للمشافى  
 واما اذا لم يتمكن بان يهلك المال كما تم الحول فلا ضمان بالاتفاق فان قيل ففي  
 صورة الاستهلاك بان يتفق المال في حاجته او يلقيه في البحر قد انتفت القدرة  
 الميسرة فينبغي ان لا يجب الضمان فجوابه ان اشتراط بقاء القدرة الميسرة انما كان

قوله ولما استقطا  
 خلافاً لما في تقييد  
 على الاستهلاك  
 المقيد لزمان الاستهلاك  
 فقدرى على حق التقيد  
 فجعل القدرة الميسرة  
 بالقدرة الميسرة  
 القدرى ونظر القدر  
 ١٣ منه روح

قلمه وانشاءه كالمدينه  
 له كان الدين ما فاض من  
 الزكوة كحدود البحر  
 ما فاض في الكفارة بالمال  
 به ينشيط البلدان بالازم  
 به اليه بعض المشايخ  
 زين بان وجوب الزكوة

٢٥  
منه الفضة من ثمن  
والفضة المشوية  
بدرى البتق والصوم  
رحمة الله تعالى  
منه الفضة من ثمن  
والفضة المشوية  
بدرى البتق والصوم  
رحمة الله تعالى

مجوز للترك لمن فات عنه الصلوة مثلاً ترك قضاء ما إلى آخر وقت  
 الجحوة بلا عذر بناء على أن القضاء موسع ينبغي أن لا ياتم لأن الوقت  
 الآخر وقت ضيق السبع الفعل فيه فقد فاتته القدرة فالتقاضي غير واجب ترك غير الواجب  
 لا يفيض إلى الأثم وقد اجمعوا على التاتيم أي تأثم التارك للقضاء  
 بعد ما فات عنه الاداء ولا ينبغي عليك أن القدرة المكنة للقضاء عند  
 الشارطين ليس بشرط للقضاء في جميع اوقات القضاء بل في بعض  
 اوقاته وقد تحققت في صورة الترك بلا عذر فالتأثم لتحقيق قدرة تجديد  
 ثم كان يرد على عدم اشتراط القدرة للقضاء انه يفيض إلى تكليف تارك  
 في وسع العبد وقد قال الله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها انما  
 بقوله فيخص لا يكلف الآية بالاداء وقد خصصه بالاداء فنص  
 قضاء الصوم كقوله تعالى فعدة من ايام آخر وقضاء الصلوة  
 كقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان  
 تلك النص صالحة للقادر وغيره اقول في رد هذا الاليل اذا  
 وجب الواجب كالصلوة في الجزء الاخير من الوقت بان صار  
 اهل فيه فالاداء غير مقدور له وعده مت القدرة في القضاء بان تأت  
 قبل القضاء فالتأثم لازم على من سبب الحنفية وهو مشكل لعدم  
 تقصير المكلف في الاداء لانه غير مقدور له والتأثم تبرك الواجب انما يتفرع  
 على التقصير وكون تأخير القضاء جائز لان القضاء موسع ولا تأثم بجائز  
 ويقال في توجيه الاثم ان مدار الاثم على نفس الواجب لا على وجوب الاداء

٢٥٩  
 قوله تعالى فعدة من ايام آخر وقضاء الصلوة  
 كقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان  
 تلك النص صالحة للقادر وغيره اقول في رد هذا الاليل اذا  
 وجب الواجب كالصلوة في الجزء الاخير من الوقت بان صار  
 اهل فيه فالاداء غير مقدور له وعده مت القدرة في القضاء بان تأت  
 قبل القضاء فالتأثم لازم على من سبب الحنفية وهو مشكل لعدم  
 تقصير المكلف في الاداء لانه غير مقدور له والتأثم تبرك الواجب انما يتفرع  
 على التقصير وكون تأخير القضاء جائز لان القضاء موسع ولا تأثم بجائز  
 ويقال في توجيه الاثم ان مدار الاثم على نفس الواجب لا على وجوب الاداء

كما فهم المعترض في الصورة المذكورة وان لم يتحقق وجوب الاداء لكن نفس  
 الوجوب متحقق وهو قد ينفك عن وجوب الاداء والفطرة شرط للوجوب  
 الاداء لا لنفس الوجوب ولما كان نفس الوجوب متحققا ومقتضاه طلب  
 الفعل في وقت ما ولم يتحقق الفعل اثم والمصنف اشار اليه في السجاشية بقوله  
 وعلى هذا فالحق الفصل الوجوب عن وجوب الاداء فمثل انتهى ولقائل ان  
 يمنع ان مدار الاثم نفس الوجوب بدون وجوب الاداء والله اعلم بالصواب

## الباب الرابع

في المحكوم عليه وهو المكلف اسمى الذي تعلق الخطاب بفعله لانه حكم  
 لوجوب الفعل وانما اتى بالتفسير لتلايقهم من اول الامر ان المحكوم عليه واقع  
 على ما يتعارفه المنطقيون وهو ههنا الفعل فان المحكوم عليه بالوجوب ونحوه  
 ذلك كذا في شرح نظام الملّة والدين **مسألة** وفيه المكلف  
 الخطاب شرط التكليف فلا يجوز تكليف الغافل كالساقي والنائم والمجنون  
 والسكران وغيرهم عندنا اسمى عند السجاشية وكذلك عند المحققين من الشافعية  
 والمالكية وبه قال كل من منع التكليف بالاحمال كما نص عليه القاضي عندنا  
 شرح المختصر والمراد بفهم المكلف تصوره بان يتصور الخطاب قدر ما يتوقف عليه  
 الامتناع لا التصديق بالخطاب بان يصدق بانه مكلف والامر بالدور والامر  
 ان لم يكن الكفار مكلفين كذا ذكره التفتازاني في شرح الشرح والابهر في حاشية  
 شرح المختصر الامر بالدور فلان العلم بكونه مكلفا انما يصح ويصدق اذا كان  
 مكلفا والفرض ان كونه مكلفا يتوقف على العلم بانه مكلف فيتوقف كل من العلم

بأنه مكلف

٢٦٠

المكلف اذا كان متيقفا على الامتناع لا ان  
 يتوقف عليه الامتناع  
 بان يكون مكلفا بالامر  
 بان يكون مكلفا بالامر  
 بان يكون مكلفا بالامر

والمعلوم على الآخر في التحقيق كذا ذكر الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح  
 واما لزوم عدم تكليف الكفار فلان الكفار لا يصدقون بالخطاب كذا ذكر العلامة  
 في حاشية شرح الشرح وقيل اشترط الفهم للتكليف منقوص بالتكليف  
 بمعرفة الله وتقرير النقص على ما ذكره الامام ان التكليف بها حاصل بدون  
 العلم بالامر وذلك لان الامر لمعرفة الله تعالى واراد فلا جائز ان يكون  
 بعد حصولها لا امتناع تحصيلها حصل فيكون واردا قبله حينئذ فيستحيل  
 الاطلاع على هذا الامر لان معرفة الله تعالى بدون معرفة الله تعالى مستحيل  
 فقد كلف بشئ وهو غافل عنه واجيب عن هذا النقص في حاصل تاج الدين  
 الارموي والمنهاج للبيضاوي بان وجوب معرفة الله مشتق من هذا الاشتراط  
 لقيام الدليل عليه والمدعى فهم المكلف الخطاب شرط التكليف الا في اول  
 الواجبات وهو معرفة الله تعالى وذكره التفتازاني في شرح الشرح فعلى هذا  
 اى على ارادة تصور الخطاب قدر ما يتوقف عليه الامتناع من فهم الخطاب  
 لا التصديق به لا حاجة الى استثناء التكليف بالمعرفة لان تصور الخطاب يمكن  
 حصوله بدون حصول معرفة الله تعالى واجاب ابن المفسر ثم القراني بان الامر  
 بالمعرفة التفضيلية بعد المعرفة الاجالية وافقنا في الاشتراط بعض  
 المجوزين للتكليف المحال ايضا لان تكليف المحال قد يكون للامتناع وهو مستبعد  
 ههنا نص عليه ابن الحاجب المحقق والقاضي عصفري في شرحه وفي البدعي فافقنا  
 اكثر المجوزين والمفهوم من كلام الامام في الحصول والبيضاوي في المنهاج ان  
 التاكليف بجواز التكليف بالمحال يجوز والتكليف الغافل لكن الاسنوي في

شرح المنهاج تعقبها بأنه ليس كذلك بل إذا قلنا بجواز ذلك فلا شعري  
 قولان نقله ابن التلست وغيره والدليل لنا أن التكليف بالفعل طلب  
 الوقوع أي وقوع الفعل منه أي من المكلف أمثالا أي لا جمل  
 وقوع الامتثال كما يراه مانع التكليف بالحال أو طلب الوقوع منه ابتداء  
 أي لا جمل الابتلاء بالعزم على الطاعة واعتقاد القلب بحقيقة كما يراه قائل  
 بالحال وهو أي طلب الوقوع أمثالا أو ابتلاء رجم لا شعور له به  
 أي بالطلب حال لأنه أي طلب الوقوع أمثالا أو ابتلاء رجم على العلم  
 أي علم ذلك المطلوب لأن طلب شيء من شخص وهو لا يعلمه باطل ضرورة و  
 طلب الحال حال على ما حرر في المسألة الأولى من الباب الثالث في التكليف  
 ما لا فهم له يكون محالا وذكر الاستاذ الأوستاذ في الشرح وهذا ينتهي  
 من قائل التكليف بالحال لأنه لا يسلم على راسم أن طلب الحال محال فلا يمكن  
 أن يستدلوا بهذا فالأولى أن يقال إن فائدة التكليف الابتلاء عندهم و  
 هذا منتف من لا شعور له فاستحال التكليف لاستحالة الفائدة فتأمل في  
 في قوله فتأمل لعله إشارة إلى منع حصر الفائدة عندهم فيه كما يشعر به كلام  
 الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر قبيل في حاشية شرح المختصر  
 لميرزا جان الملازم من الدليل المذكور أن التكليف أي تكليف من لا يفهم  
 بشروط عدم الفهم أي عدم فهمه محال لا في زمانه عدمه أي عدم  
 الفهم أو الفهم في زمان عدم الفهم مكر لا محال فلا يكون تكليف من لا يفهم  
 في زمان عدم فهمه تكليفاً بالحال والمدعى استحالة تكليف من لا يفهم في زمان



عدم الفهم اقول في جواب ما قيل بانه لما ثبت ان العلم بالخطاب الامر  
 وكذا بالفعل المأمور به من ضروريات حقيقة التكليف ضرورة  
 تصور كماله متثال او كماله بتلا فوجوده اى وجود التكليف بدون  
 اى بدون العلم محال لانه وجوده المشروط بدون الشرط وهو محال و  
 المحال محال في جميع الاوقات فالتكليف بدون الفهم محال في وقت  
 عدم الفهم والحق ان الفهم ممكن في وقت عدمه لان استحالة التكليف لم  
 على استحالة الفهم بل على فقدانه واستدلال في مختصر ابن الحاجب و  
 تحرير ابن الهام وغيرهما بدليل مزيف على ان الفهم شرط للتكليف لو صح  
 تكليفه من لا يفهم لصح تكليف البهاشم من الخيل والبغال وغيرهم  
 اخلا مانع عن التكليف يقدر ويتخيل اى يتصور في البهاشم الا عدم  
 الفهم وهو اى عدم الفهم لا يمنع عن التكليف عند من لا يشترط الفهم للتكليف قيل  
 في شرح الشرح ان هذا اى عدم كون مانع يقدر في البهيمة غير عدم الفهم محال  
 بالضرورة فلا بد والمنع بانه لا يجوز ان يكون باثباته شرط آخر وقيل في حاشية  
 ميرزا جان لترتيب هذا الاستدلال يمكن ان يقال هذا ممنوع بل لعل المانع  
 عن التكليف عدم اصل الفهم او عدم استعداد الفهم لا فهم المكلف به  
 ولا نزاع في اشتراطه اى في اشتراط اصل الفهم واستعداده لا بوجه  
 اصل الفهم واستعداده في البهاشم بخلاف ذوى العقول فقياس البهاشم على  
 ذوى العقول قياس مع الفارق اقول لا يصح انه لانه اى في اشتراط  
 بل فيه اى في اشتراطه نزاع ايضا فان المنازعين في اشتراط

قوله لما ثبت ان العلم بالخطاب الامر  
 وذلك لو كان الاندفاع بغيره  
 مانع من تحقق حقيقة التكليف  
 وليس كذلك بل الفهم مانع  
 من ذاتية عدمه وضروريته  
 في وقت الذات بدون الذاتية  
 من حيث ذاته وبغيره لا بد  
 من الضرر بان اللازم سببه  
 الاستدلال وذلك لا وجه  
 التكليف او غايته تكليف  
 استحيل وما في شرح  
 ان في تمام الدليل على  
 جواز التكليف بالمحال  
 ١٢ هـ

قوله نزاع ايضا على  
 في نعلق التكليف بتحرير الاطلاق  
 كما في المعلوم والعيان  
 للفهم مع عدم الفهم لا يفهم  
 فتاوى ١٢ هـ  
 الحكم المعتبر لقاوا

الفهم للتكليف هم المجوزون للتكليف بالحال لا غيرهم وتكليف من يستعد  
 ليس بعد من التكليف بالحال فهم لا يمتنعون عن تجويز تكليف من لا يستعد  
 قال استاذ الاوستاذ في الشرح هذا غير ثابت فان هذا القدر لا يكفي في بطلان  
 النزاع بل لابد من النقل فان ظفر فلا دخل لكونهم مجيزين والا فلا وجه له ذلك  
 الحق في ترتيب هذا الاستدلال على دانهم اى على راي المجوزين للتكليف  
 بالحال منع بطلان التالي يعنى قوله لصح تكليف البهاثم باننا لا نسلم  
 عدم صحة تكليف البهاثم فان تكليف البهيمة بشئ ليس ابعده من تكليف  
 الانسان بالجمع بين التقيضين واذ جوزوا هذا فلا بعد عنهم ان يجوزوا  
 ذلك قال اوستاذ الاوستاذ في الشرح واما على ما هو الحق في الواقع  
 فلا مساع للنع فان بطلان التالي ضرورى وجميع عليه على ما نقلوا انه لا ينع  
 فيه قال المتقى السبكي في شرح المنهاج الحق الذي يرتفع به من ان من  
 لا يفهم ان كان لا قابلية له كالبهاثم فامتناع تكليفه مجمع عليه على ان عدم  
 استعداد اى استعداد الفهم في البهيمة مع تماثل الجواهر  
 كلها انسانا كانت او بهيمة لان كلها مولفة من جواهر فردة لا غير والروح ايضا  
 جسم مولف منها عند اكثرهم لعدم ثبوت المجرىات محل تامل لانه لا قصور  
 جهة القابل كما عرفت وحكم الافراد المتماثلة واحد بمعنى ان كل ما يصح على احد  
 يصح على الآخر فلما تحقق الاستعداد في الانسان تحقق في البهيمة وايضا  
 ان كل شئ يخلقه الله تعالى اختيارا لا ايجابا محال تامل فان  
 الله تعالى قادر على كل ممكن وهو على كل شئ قدير فهو قادر على ان يجعل البهيمة

فاهمة ففى البهيمية استعداد الفهم فتأمل اشارة الى انه يمكن ان يقال المنفعة  
 هو الاستعداد العادى لا الاستعداد الغير العادى فيجوز ان يكون المنافع  
 عن التكليف فى البهيمية عدم استعداد الفهم على سبيل العادة لا عقلا ولا ذكرا  
 الى عدم اشتراط الفهم فى التكليف قالوا فى الاستدلال على ندهيمهم او كما  
 لو كان فهم المكلف الخطاب بشرط بصحة التكليف لم يفتح تكليف من لا يفهم و  
 قد وقع تكليف من لا يفهم لانه كلف السكران حيث اعتد بطلان قوله  
 فلو طلق امرئته فى حالة السكر لطلقت وقتله فلو قتل نفسا فى حالة السكر <sup>عليه</sup>  
 القصاص والدية والتلافى فلو تلف مال الغير وجب عليه الضمان كما نص عليه  
 الامدى فى الاحكام وابن الحاجب فى المختصر وابن الهام فى التحرير وايلاده  
 فلو قال لامرئته والله لا اقر بك اربعة اشهر فى حالة السكر كان موليا مع السكران  
 فرد من افراد من لا يفهم قلنا فى جواب هذا الاستدلال ان اعتبار طلاقه وقتله  
 والتلافى وايلاده ليس من قبيل التكليف بل هو اى هذا الاعتبار من قبيل  
 ربط الاحكام والمسببات باسبابها يعنى اذا وجد السبب وجد  
 المسبب كاعتبار قتل الطفل والتلافى فانه سبب لوجوب الدية والضمان من  
 بانه على ولبيه وهو غير مكلف به قطعاً بل كالصوم اى كره لبط وجوب الصوم  
 بشهود الشهود وان لم يكن مكلفاً بالاداء كالحائض فاذا صدر الطلاق او  
 غيره من التصرفات عن السكران وقع ولزم ذلك شرعاً وضماً لزوم الصوم  
 بشهود الشهود من غير ان يكون مكلفاً به فى حالة السكر اقول فى رد هذا الجواب بان  
 هذا الجواب يشكل بصحة اسلامه اى اسلام السكران وقد كان الاسلام

قوله تعالى ان يقال  
 المنفعة هو الاستعداد  
 العادى لا الغير  
 قوله ويومين  
 ربط المسببات  
 بغير تكليف لعدم الذم  
 والواقعة مع قوله بعد  
 الطلاق بل لزم ذلك  
 بشهود الشهود  
 الصوم بشهود الشهود  
 منه راحة القدر  
 لفت



ليس كغير بل التزامه فلزم وم الردة ليس برده بل الزامه فتدريجاً بالانكسار  
وقال الفاضل ميرزا حبان في حاشيته شرح المختصر ويمكن ان يجاب ايضاً بأنه  
تخفيف لمن ليس له السكر بأنه حرم عليك السكر فان شربت فمعتبر طلاقك  
وقتلك وانكافك فان اردت ان تامن من هذه فاياك والاسكار قتالاً  
والذاهبون الى عدم اشتراط الفهم في التكليف قالوا في الاستدلال على  
ثانياً مطابقاً لما ذكره ابن اسحاق في شرح المختصر وصدر الشريعة في  
التفقيح وابن الهمام في التحرير وغيرهم في غير ما قال الله تعالى لا تقربوا  
الصلوة الاية يعني وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون فكلفوا حال السكر  
بالترك للصلوة وهو تخفيف من لا يفهم التكليف اقول في الجواب عن الاستدلال  
ان هذا القول من الله تعالى لا دليل فيه على التكليف حال عدم الفهم للخطاب  
بل فيه اى في هذا القول دليل على ان السكر لا ينافي في فهم الخطاب  
في الجملة لان المخاطبين بهذه القول الذين هم كانوا مباشري بالصلوة  
حالة السكر ومباشريهم بالصلوة في هذه الحالة تدل على انهم يفهمون الخطاب  
في الجملة غاية الامر ان فهمهم ليس كفهم غيرهم كما يقتضيه اى الفهم في الجملة  
اى حد السكر في حرمة الصلوة باختلاط الكلام والذهيان لا بالهذيان  
الصرف فانه يدل على انه يبقى في السكر الفهم في الجملة واحتياطاً بالتحذير  
عدم التمييز اى زوال العقل بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يعرف  
الارض من السار في الحدة اى في حد السكر الموجب للحدة اى العقوبة المرتبة  
على الشرب احتياطاً او لتمييز في السكر نقصان وفي النقصان شبهة عدم

٢٤٤  
سأبل فيه  
دليل اى دليل  
على التكليف حال  
عدم الفهم للخطاب  
بل فيه دليل  
منه

فينبذ به بالحركة ان مبني الحرك على الدرس اي الدفع حتى الاسكان  
 اما في وجوب الحرك من الاحكام فالمعتبر ايضا عنده احتياط الكلام حتى لا يرتد  
 بكلمة الكفر ولا يلزمه الحرك بالاقرار بل هو جيب الحرك ولما كان يريد ان اذا كان في  
 الآية دليل على ان السكرك لا ينافي الفهم فاما معنى قوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون  
 في آخر هذه الآية فانه يدل على ان السكرك في الذين خطبوا تبرك الصلوة  
 حاله السكرك غير عالمين بما يقولونه اجاب بقوله ومعنى حتى تعلموا ما تقولون  
 حتى يتيقنوا ما تقولون لا حتى تفهموا ما تقولون حتى يقال انه يدل على ان السكرك  
 الذين خطبوا تبرك الصلوة حاله السكرك غير عالمين بما يقولون به لان العلم والفهم  
 متروكان فينا في السكرك الفهم واذا كان معنى العلم اليقيني فلا ينافي في السكرك مطلق  
 العلم الذي هو مراد في الفهم بل ينافي في العلم اليقيني هذا الذي ذكرنا فاقول  
 فان العلم في اللغة اليقيني الواقعي ولا مضائق فيه لا تفسيره بالمراد حرام  
 والقوم كان السكرك وابن الهمام وغيرهما مجيبين عن هذا الاستدلال بالتوضيح  
 التامويل في قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى اي بان قوله  
 تعالى لا تقربوا الآية نهى عن السكرك لا عن الصلوة حاله السكرك لان النهي  
 اذا ورد على امره واجب شرعا وقد قيد بمرغبه واجب انصرف النهي الى  
 غير واجب فالنهي في قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى لا يكون نهيا  
 للسكرك ان الصلوة لكونها واجبة بل ينصرف الى نهى الصالح عن السكرك  
 اذا ورد على امره واجب لا بالوجوب الشرعي وقد قيد انصرف النهي الى التقيد  
 كما في قوله تعالى ولا تقربوا الا وانتم مسلمون كما ذكرنا به في حاشية شرح المختصر

بانه نهي عن السكرك  
 معنى الآية لا تقربوا  
 فترت الصلوة سكارى  
 فانه انما هو من تناول  
 السكرك وطلعت الصلوة  
 بالوضع لانه مطلوب  
 الترك حال السكرك فانه  
 ما في التقريب ان يد السكرك  
 لا يقيد لانه والحال فانه  
 ٢٩٨  
 اختطاب التبرك في  
 سكر لكن المطلوب  
 صحيح فانه في  
 في حال سكره  
 حال سكره مطلوب  
 ان سكره موقوف  
 من اجل سكره  
 من اجل سكره  
 من اجل سكره



فالعنى لا تسكر واحتى تصلوا سكارى كقولهم لا تسكرت وانت ظالم  
 لا نظم فتصوت ظالمها هذا اى خذوا مسئلة المعدوم  
 اى من ليس بموجود بالفعل بل يوجد في الاستقبال مكلف وهذه العبارة  
 من قول الامام المعدوم يجوز ان يكون مامورا وقول ابن الحاجب الامر بخلق  
 بالمعدوم لان التكليف اعم من الامر ومثلها عبارة البيضاوى في المنهاج  
 المعدوم يجوز الحكم عليه لان الحكم ايضا اعم من الامر وهذا مذهب الاشاعرة  
 خلافا للمعتزلة بل لسائر الفرق غير الاشاعرة كما نص عليه الامرى  
 في الاحكام والبيضاوى في المنهاج والقاضى عضد فى شرح المختصر وابن  
 امير الحاج في التقرير والمسرد من تكليف المعدوم المتعلق العقلة وبيان  
 المعدوم الذى علم الله تعالى انه يوجد بشرائط التكليف توجب عليه حكم من  
 غير تحيد وطلب آخر في الازل بما يفهمه ويفعله فيما لا يزال لا المتعلق التجديد  
 اى ليس المراد من تكليف المعدوم تنجز التكليف في حال العدم بان يطلب منه  
 الفعل في حال العدم بان يكون الفهم او الفعل في حال العدم كما ذكر ابن الحاجب  
 في المختصر والقاضى عضد في شرحه قال الامام في الحصول وليس معنى كون  
 مامورا انه يكون مامورا حال عدمه لانه معلوم البطلان بل على معنى انه يجوز  
 ان يكون الامر موجودا في الحال ثم ان الشخص الذى سيوجد بعد ذلك يصير  
 مامورا بذلك الامر في الفظه وذكر الامرى نحوه فقال التكليف معناه قيام  
 القديم بذات الرب سبحانه وتعالى للفعل من المعدوم بتقدير وجوده تهيبه  
 لفهم الخطاب فاذا وجدته تهيأ للتكليف صار مكلفا بذلك الطلب والى  
 السيل

لا تسكر واحتى تصلوا سكارى كقولهم لا تسكرت وانت ظالم  
 لا نظم فتصوت ظالمها هذا اى خذوا مسئلة المعدوم  
 اى من ليس بموجود بالفعل بل يوجد في الاستقبال مكلف وهذه العبارة  
 من قول الامام المعدوم يجوز ان يكون مامورا وقول ابن الحاجب الامر بخلق  
 بالمعدوم لان التكليف اعم من الامر ومثلها عبارة البيضاوى في المنهاج  
 المعدوم يجوز الحكم عليه لان الحكم ايضا اعم من الامر وهذا مذهب الاشاعرة  
 خلافا للمعتزلة بل لسائر الفرق غير الاشاعرة كما نص عليه الامرى  
 في الاحكام والبيضاوى في المنهاج والقاضى عضد فى شرح المختصر وابن  
 امير الحاج في التقرير والمسرد من تكليف المعدوم المتعلق العقلة وبيان  
 المعدوم الذى علم الله تعالى انه يوجد بشرائط التكليف توجب عليه حكم من  
 غير تحيد وطلب آخر في الازل بما يفهمه ويفعله فيما لا يزال لا المتعلق التجديد  
 اى ليس المراد من تكليف المعدوم تنجز التكليف في حال العدم بان يطلب منه  
 الفعل في حال العدم بان يكون الفهم او الفعل في حال العدم كما ذكر ابن الحاجب  
 في المختصر والقاضى عضد في شرحه قال الامام في الحصول وليس معنى كون  
 مامورا انه يكون مامورا حال عدمه لانه معلوم البطلان بل على معنى انه يجوز  
 ان يكون الامر موجودا في الحال ثم ان الشخص الذى سيوجد بعد ذلك يصير  
 مامورا بذلك الامر في الفظه وذكر الامرى نحوه فقال التكليف معناه قيام  
 القديم بذات الرب سبحانه وتعالى للفعل من المعدوم بتقدير وجوده تهيبه  
 لفهم الخطاب فاذا وجدته تهيأ للتكليف صار مكلفا بذلك الطلب والى  
 السيل

لنا اى للاشاعة على مذاهبهم ان المعدوم يتعلق به التكليف ولا اى وان لم  
يتعلق التكليف بالمعدوم لم يكن التكليف اذليا ثابتا في الازل لتوقفه  
اى لتوقف التكليف على المتعلق ولو عقليا فالمتعلق لا ينفك عن التكليف  
سواء كان المتعلق من حقيقة التكليف وجبره الى كماله كماله كماله كماله  
في المحقق او من لوازمه واذا لم يتعلق التكليف بالمعدوم لم يتعلق التكليف  
في الازل لان المتعلق معدوم فكان المتعلق حادثا واذا كان المتعلق  
حادثا كان التكليف حادثا لا اذليا وهو اى التكليف اذلي لان كلامه  
نقالي اذلي لا متنازع قيامه بالحوادث بذاته تعالى يعني لو لم يكن  
الكلام اذليا لكان حادثا وهو صفة له تعالى فيكون قيامه بذاته تعالى  
فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وهو متناقض ومن كلامه امر ونهى وخبر وغير  
والامر والنهى تكليف فيكون التكليف اذليا وقد اختلفت العلماء في الكلام  
فقال المتأخر ان كلامه تعالى عبارة عن المنظم من الحروف والاصوات  
المسموعة الدالة على المعاني المقصودة وهو حادث غير قائم بذاته تعالى  
كونه متكلما انه خالق الكلام في بعض الاجسام واختار بعضهم من اطلاق  
لفظ المخلوق عليه لما فيه من ايهام الخلق بمعنى الافتراء وجوزوا الجمهور منهم  
ثم المختار عندهم وهو ذهب الى ما شتم ومن تبعه من المتأخرين انه من خبر  
الاصوات والحروف ولا يتخيل البقار حتى ان ما خلق برقومه في اللوح المحفوظ  
او كتب في المصحف لا يكون قرانا وانا القرءان ما قرره القارئ خلقه البار  
من الاصوات المنقطعة والحروف المنتظمة وذهب الجبائي الى انه من جنس

غير الحروف ليسمع عند سماع الاصوات ويوجد بنظم الحروف وبكتابتها وبشي  
 عند المكتوب والحفظ ويقوم باللوح المحفوظ وبكل مصحف وكل لسان  
 ومع هذا فهو واحد لا يزداد ولا ينقص ولا يتقص بنقصانها و  
 لا يمتلئ بزيادةها وقالت الكرامية انه عبارة عن المنتظم من الحروف والاصوات  
 المسموعة وهي صفة قائمة بذات الله تعالى مع حدوده ومعها كون كل صفة <sup>قديمة</sup>  
 وقالت الحنابلة والحشوية كلامه تعالى عبارة عن المنتظم من الحروف والاصوات  
 وهو قديم وقال اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم انه صفة قديمة قائمة بذاته  
 تعالى لا اول لوجودها وهو صفة واحدة في نفسه لا تعد وفيه بحسب ذاته بل  
 بحسب الاضافة وهو مع وحدته امر ونهي وخبر ونداء وانقسامه الى هذه  
 الاشياء بحسب متعلقاته فانه ان تعلق بطلب الفعل كان امرا وان تعلق  
 بطلب الترك كان نهيا فلو نه امر او نهيا او صاف لا انواع كما ان الجواهر  
 في نفسه واحد وان كان شتلا على اوصاف كالتيخير والقيام بنفسه القبول  
 للاعراض وفيه ما فيه اشارة الى ان الدليل ليس بحجة على الخصم من المقدم  
 والكرامية فانهم قائلون بحدوث كلامه تعالى ومنكرون ازليتها والاشعرون  
 الى ان المعدوم ليس بمكلف قالوا استدلالا على ندمهم بان المعدوم  
 لو كان مكلفا يلزمه امر ونهي من غير متعلق بوجود الامر والنهي و  
 ذلك اللازم اى الامر والنهي من غير متعلق بوجوده فان الطلب من  
 المعدوم غير معقول فهو من آثار السفاهة وسبب لان المقصود من التكليف  
 الانتثال وهو غير متصور من المعدوم فالامر والنهي كمن جلس في داره

قوله في غير ما فيه  
 اشارة الى ما قاله  
 القسمة من كلامه  
 حاشا ليس بقديم  
 في نفسه والى ذلك  
 السبب الاول  
 ان كلامه تعالى  
 مع حدوده قائم  
 به تعالى بغير زرع  
 قديم الخلود  
 تقاسم بالقبول  
 بالكون في الكلام  
 من  
 رجم الله  
 تقاسم

في قوله لا يجوز ان ينسب الى الله تعالى وتقدس  
 ما هو سفيه وعيب لانه منزّه عنها بخلاف امر الرسول عليه السلام فان هناك  
 سماعا ما هو راجع اليه وينقله الى المأمورين المتأخرين قلنا في جواب  
 هذا الاستدلال كما هو المشهور من اجماعهم ان الفعل عليه التفتت في شرح التفتت  
 والفاضل ميرزا جان في حاشيته شرح المختصر باننا سلم لزوم السفيه والعيب  
 وانما يلزم ذلك اى السفيه والعيب لو كان الطلب للفعل من عدم  
 في الازل فتجيزا بان ياتي الفعل في حال عدمه وهو ليس معنى كون المعدوم مكلفا  
 واما لو كان الطلب مضمنا فيكون بان ياتي الفعل على تقدير الوجود  
 فلا يلزم السفيه والعيب كما هو الرسول صلى الله عليه وسلم في حقنا اى  
 في حق المعدومين في زمانه الشريف من المكافئين الذين يولدون الى يوم القيامة  
 وعلما لك الاجاب ان دفع ما قيل في حاشيته شرح المختصر ميرزا جان ان  
 تحقق التعلق به ولا يتحقق المتعلق ممتنع ضرورة ان التعلق اضافة  
 وان الاضافة لا يتحقق بدون المضاف اليه وهو المكلف المتعلق للماء  
 والشيء وذلك اى اندفاع ما قيل لان الامتناع اى امتناع تحقق  
 المتعلق بدون تحقق المتعلق في الخارج في التعلق التجيزي وهو يكون  
 بالطلب تجيزا وهو في تعلق الامر والنهي بالمعدوم ليس ايراد واما التعلق  
 العقلي الذي هو المراد ويتحقق في الازل لا امتناع لتحقيق بدون تحقق المتعلق  
 في الخارج فيكفي له اى المتعلق العقلي الحكم بالمتعلق فتدبير لعله شارة  
 الى انه يلزم من هذا ان الكلام الازل الذي هو كلام نفس لا يكون فيه تنجيز التكليف

في قوله لا يجوز ان ينسب الى الله تعالى وتقدس ما هو سفيه وعيب لانه منزّه عنها بخلاف امر الرسول عليه السلام فان هناك سماعا ما هو راجع اليه وينقله الى المأمورين المتأخرين قلنا في جواب هذا الاستدلال كما هو المشهور من اجماعهم ان الفعل عليه التفتت في شرح التفتت والفاضل ميرزا جان في حاشيته شرح المختصر باننا سلم لزوم السفيه والعيب وانما يلزم ذلك اى السفيه والعيب لو كان الطلب للفعل من عدم في الازل فتجيزا بان ياتي الفعل في حال عدمه وهو ليس معنى كون المعدوم مكلفا واما لو كان الطلب مضمنا فيكون بان ياتي الفعل على تقدير الوجود فلا يلزم السفيه والعيب كما هو الرسول صلى الله عليه وسلم في حقنا اى في حق المعدومين في زمانه الشريف من المكافئين الذين يولدون الى يوم القيامة وعلما لك الاجاب ان دفع ما قيل في حاشيته شرح المختصر ميرزا جان ان تحقق التعلق به ولا يتحقق المتعلق ممتنع ضرورة ان التعلق اضافة وان الاضافة لا يتحقق بدون المضاف اليه وهو المكلف المتعلق للماء والشيء وذلك اى اندفاع ما قيل لان الامتناع اى امتناع تحقق المتعلق بدون تحقق المتعلق في الخارج في التعلق التجيزي وهو يكون بالطلب تجيزا وهو في تعلق الامر والنهي بالمعدوم ليس ايراد واما التعلق العقلي الذي هو المراد ويتحقق في الازل لا امتناع لتحقيق بدون تحقق المتعلق في الخارج فيكفي له اى المتعلق العقلي الحكم بالمتعلق فتدبير لعله شارة الى انه يلزم من هذا ان الكلام الازل الذي هو كلام نفس لا يكون فيه تنجيز التكليف

والكلام اللفظي فيه تميز التكليف فكيف يصح تفرعهم بان النفس مدلول اللفظي  
 قيل في حاشيته شرح المختصر لغيره بان في رد استدلال الداعيين الى ان  
 المعدوم ليس بكلف السفسه والعبث من صفات الكمال والفعال والكلام النفس  
 عندهم اى عند الاشاعرة من قبيل الصفات اى الذاتية لا من صفات  
 الافعال فلا يتصف الكلام النفس بهما اى بالسفسه والعبث اقول في جواب  
 هذا الرد اننا لا نسلم ان الصفات مطلقا لا تنصف بالسفسه والعبث بل بعض الصفات  
 ايضا تنصف بهما كيف وكلاهما طلب اى طلب الفعل من المأمور والطلب  
 يتصف بهما اى بالسفسه والعبث اجماعا بيننا وبين المعتزلة فلا يصح قوله م  
 النفس لا يتصف بهما اعلم ان الامام الرازي قال ان كلمة تعالى في الازل خبر  
 مرجح البوقى اليه لان الامر بالشيء اخبار بتحقيق فاعله الثواب وتاركه العقاب  
 والنهي بالعكس وعلى هذا الفياض كذا ذكر التفتازاني في شرح المقاصد قال  
 بعض الاشاعرة ان امر الله تعالى في الازل عبارة عن الاخبار لان معناه ان  
 فلانا اذا وجد بشر وط التكليف صار مكلفا بكذا وكون الامر معناه الاخبار بقلبه  
 الامام في الحصول والمنتخب منها عن بعض الاصحاب فخرهم به صاحب السجلى  
 فتبعه البيضاوى في المنهاج وقد صرح الامام ايضا بابطاله في الكتابين المذكورين  
 في اوائل الامر والنهي في الكلام على تكليف بالايضا وفي الاربعين في المسئلة  
 السابقة عشر وفي معالم اصول الدين في المسئلة الثامنة عشر قال في الحصول  
 هنا وهو مشكل من وجهين احدهما انه لو كان خبر التطرق اليه التقديري والامر  
 لا يتطرق اليه ذلك الثاني انه لو اخبر في الازل لكان اما ان يخبر نفسه بهو سفسه او غير

وهو محال انه ليس بهناك غيره وان عبد الله بن سعيد القطان من المشايخ  
 ونص على كونه من المشايخ شارح الموقف والامام في الحصول وقيل انه  
 مقدم على الاشعري فعده من المشايخ على سبيل التسامح لتوافقه لهم لكن  
 لم اقف على ترجمته في كتب التاريخ والرجال حتى اصدق باقيل من تقدم  
 على الاشعري ذهب ابي عبد الله مستخلصا طالب للخلاص عن لزوم  
 ابي لزوم السنف والعبث الى ان كلامه تعالى ليس في الانزل احدا او  
 نفيا او غيرهما من الاخبار والاستخبار والنداء والتعجب والتعجب والتعجب  
 والتعجب وانما يتصرف بذلك ويصير احد هذه الاقسام فيما يزل بعد حدوث  
 التعاقبات والمتعلقات بل القلايم هو الامد المشترك بين هذه الام  
 وهذه الاقسام من الامر والشيء والاخبار وغير ما حادته لتوافقه على  
 التعلاقات المحاذية وهذا يقال ان حدوث الحكم والمطلب لا ينفك في قدم الكلام  
 لكون حدوث باعتبار قيده لحدوث كذا ذكر التفتازاني في شرح الشرح وذكر  
 ابن الحاجب في المختصر انه اورد عليه ابي علي بن سيب عبد الله بن سعيد  
 من قدم الامر المشترك وحدث الاقسام ان هذه الاقسام انواع الكلام  
 والكلام من هذه الانواع وليست هي وجود الجنس الا في ضمن ما  
 فيستحيل وجود الكلام بدون نوع ما من هذه الانواع فلا يمكن تقدم  
 المشترك مع حدوث الاقسام واحباب عبد الله بن سعيد عما اورد على  
 وقد ذكر في الجواب من قبل عبد الله بن سعيد القاضى عضد في شرح المختصر  
 واختاره التفتازاني في شرح المقاصد والمقو شفي في شرح التجر يدعي فيها

قد ليس في الانزل  
 ان الاشياء كلام  
 ان على ان كلامه في  
 ان واحد لكن جهودهم  
 ان ذلك الواحد جهودهم  
 ان الاشياء على وجه مخصوص  
 ان هذا باعتبار نقطة  
 ان اخر او على وجه آخر  
 ان امر الى غير ذلك  
 في الانزل متصرف  
 قسم  
 قسم من الاقسام  
 التعلاقات والامر والشيء  
 قد ليس متصفا بشي من  
 الاقسام في الانزل  
 احد في الانزل  
 منه



اى ان هذه الاقسام انواعه اى انواع الكلام فقال لا نسلم ان هذه الاقسام  
 انواع الكلام بل عوارضه اى بل عوارض الكلام بحسب التعلق  
 الحادث فالكلام ليس بحسب هذه الاقسام بل هو معرض لها بحسب التعلق  
 ويجوز خلوه اى خلوه الكلام عنه اى عن التعلق ولا يجعل التعلق من حقيقته  
 اقول فى رد هذا الجواب بانه لا يدفع الايراد فان لنا ان نقرر الايراد بوجه آخر  
 باننا نسلم ان هذه الاقسام ليست انواعا للكلام لكن لا شك انها اقسام للكلام  
 والكلام مقسم لها ووجوه المقسم بدون وجود قسم ما محال وان كان  
 التقسيم باعتبار العوارض فيلزم عليه اى على عبد الله القول بوجوه  
 قسم ما بدون هذه العوارض لانه قال بوجود المقسم بدون هذه العوارض  
 ووجود المقسم بدون وجود قسم ما محال كما علم فالقول بوجود المقسم بدون  
 هذه العوارض مستلزم للقول بوجود قسم ما بدون هذه العوارض وهو ك  
 وجود قسم ما بدون هذه العوارض لا يعقل لان قسم ما شئ مع عارض من  
 العوارض فوجود قسم ما وجود عارض فالقول بوجود قسم ما بدون هذه العوارض  
 قول بوجود عارض ما بدون عارض ما ووجود الشئ مع عدمه محال ولزمه  
 قدم قسم ما مع انه اى عبد الله بن سعيد قال ان القديم هو الشئ  
 لا قسم ما هذه الخلفه اى خلاف لما فرضه من قصر القديم على المشترك فتدبر  
 اعلمه انما ان التقسيم بالنسبة الى العوارض على نحوين تقسيم باعتبار العوارض  
 وتقسيم بعد عرض العوارض والفرق بين التقسيم باعتبار العوارض وبين التقسيم  
 بعد عرض العوارض ظاهر لاسترة فيه لان الاول تقسيم من بعد الامر والثاني

قد اقول جوده اقول  
 كذا ان تقول ان التقسيم  
 عرضي وعارض  
 الفرق بين التقسيم  
 وبين اعتبار ما لا يكون  
 العرضي فيما لا يكون  
 عارض المقسم بدون  
 التقسيم بكونه  
 مستلزما

ان التقسيم المقصور في الخلق  
 حتى يكون كما لا يعقل وجود  
 بدون قسم ما قال ١٢  
 مستلزما  
 المستلزم

تفتيش بعد عرض العوارض لا من بدو الامر وههنا تقسيم بعد عرض العوارض  
ولما كان عرض العوارض ولما كان عرض العوارض فيما لا يزال بحسب التعلقات  
السمائية لا في الازل لمزم ان لا يتحقق المقسم فيما لا يزال بدون قسم ما واما في الازل  
قبل لا يزال فلا عرض للعوارض فلا تقسيم لا قسم حتى يلزم من القول بوجود الشيء المتقسم بعد  
عرض العوارض في الازل بدون وجود الاقسام القول بوجود المقسم ونقسم وايضا  
لا يكون المعدوم حينئذ اى حين كانت الاقسام عوارض الكلام الانواع مكلفا  
اذ لا تكليف الا بالاقسام لا اقسام الا العوارض ولا عوارض الا بالتعلق ولا تعلق  
بالمعدوم لان التعلق حادث بعد وجود المكلف مع ان المعدوم مكلف قد اجابا  
عنه في الحاشية بقوله لعل ابن سريج يلزمه فيندفع عنه لعل ابن سريج يلزم عدم كون  
المعدوم مكلفا فيندفع هذا الرد عن جوابه ورد بان هذا فاسد لان اعراض السفة  
والعبث انما كان على تجويز تكليف المعدوم اذ عند انكار ذلك لا توجه للايراد  
فلا يصح الاستخلاص عنه بهذا الوجه وقد كان ابن سريج انما قال هذا الكلام مستخلصا  
عن الايراد المذكور ويدفع بان استخلاص ابن سريج بهذا عما يرد على ازيل الكلام  
لا على تجويز تكليف المعدوم من لزوم السفة والعبث كما هو الظاهر من شرح الموا  
وشرح المقاصد وشرح التجويد وغيره من الكتب الكلامية وقد قرر بعض الشراخ  
كلام المصنف بانه ايضا يلزم على من ذهب عبد الله بن سريج ان لا يكون المعدوم  
حينئذ اى حين وجد الكلام ولم يصير امر او نهيا وغيرهما من الاقسام مكلفا اذ لا  
لكلام بفعل المكلف لعدمه في الازل ووجوده فيما لا يزال مع ان المعدوم مكلف  
والذاهون الى ان المعدوم ليس مكلف قالوا في الاسئلة لال على تدبرهم



انتفاء شرط وقوعه اى وقوع ذلك الفعل من الكلف بلا انتفاء شرط  
 وجوبه فان الامر اذا علم انتفاء شرط وجوبه لم يتحقق التكليف عنده وقت  
 اى دخول وقت ذلك الفعل وهو متعلق بالانتفاء علم الانتفاء معتبر في وقت  
 الفعل لان العلم بالانتفاء في غير وقت لا يدخل له في توجب التكليف وعدمه كما مر الله تعالى  
 رجلا بصوم يوم علم موته قبله هل يصح التكليف به اى بذلك الفعل اى لا  
 قال الجمهور يصح التكليف به خلافا للمعتزلة والامام اى امام الحرمين عليه  
 السلام السبكي في جميع الجوامع وقد استبعد الامام الرازي هذا الخلاف من الامم  
 وفي صورة الجهل من الامر عن انتفاء شرط وقوعه كما مر السيد عبده بن حياطة  
 ثوب غذا جابها عن بقا حياته الى غدا يصح التكليف به اتفاقا كما نص عليه  
 ابن الحاجب في مختصره والسبكي في جميع الجوامع وابن الهمام في التحرير وغيرهم غير  
 قال الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر ثم علم ان ما ذكر من انه ان جهل  
 الامر بانتفاء شرط وقوع الفعل صح التكليف اتفاقا مبني اما على جعل المسئلة  
 الامر السيد مثلا لعبده او على المراد ان جهل الامر بانتفاء الشرط لا يصح التكليف  
 بالفعل المشروط وان كان هذا الجهل من جهة ان الامر هو الله سبحانه غير متصور  
 كما يقال كما قال ابن الهمام في التحرير وقد تقدم في الباب الثالث في مسئلة  
 امتناع التكليف بالجمال ان الاجماع منعقد على صحة التكليف بما  
 علم الله انه لا يقع من الكلف ومعلوم ان كل ما لا يقع من الكلف فبما  
 شرط من شرطه من ارادة قدسية كإرادة الله تعالى او ارادة حادثة  
 كإرادة العبد واثار به الى الخلاف المشهور بين الاشاعرة والمعتزلة من ان  
 الانفال

قوله قال الجمهور يصح خلافه  
 للمعتزلة والامام اى الرازي  
 استبعد الامام انتفاء شرط  
 تمام الحكم وقت انتفاء  
 انتفاء شرطه على حين الاول  
 بابتداء الدين الى اقره من  
 إطلاق التكليف كالجملة و  
 التفسير في الامور التي خلافية  
 الامام والشافعي بابتداء الدين  
 ٢٤٨  
 متحقق علم التكليف بان  
 لا يتحقق انتفاء شرط التكليف  
 في وجه التكليف من  
 بالجماع ان التكليف في  
 هذا الشرط واما التكليف في  
 الامام لا غير وهو  
 الاجماع عليه في الامور  
 مع ذلك لا يقال في الامور  
 من شرط التكليف في  
 من شرطه من ارادة قدسية

اما مستنده الى ارادة الله تعالى القديمة او ارادة العبد كما دلت كذا قال الفاضل  
 ميرزا خان في حاشية شرح المختصر وذكر الابهري في حاشية شرح المختصر  
 وقوع الفعل الاختياري للعبد عندنا مشروط بالارادة القديمة وهي ارادة الله  
 تعالى لان ما لم يثبت لم يكن وبالارادة السخاوية وهي ارادة العبد والالم  
 اختياريا وعند المعتزلة ليس مشروطا بالارادة القديمة لانهم قالوا وقوع  
 الطاعات من العاصي مراد الله تعالى مع انتظامه ووقوع المعاصي منه ليس  
 مراد الله تعالى مع تحققة انتبه وقال التفتازاني في شرح الشرح يعني لاختلاف  
 في ان الفعل المكلف به مشروط بالارادة وان وقع الخلاف في انه ارادة الله  
 او ارادة العبد واذرب اليه العلامة يعني قطب الدين اشيرازي في شرح المختصر  
 من ان المراد ارادة الله تعالى قديمة كانت او حاوية على اختلاف القولين فيجيب  
 والله تعالى عالم بكل شيء فعالم باستفرا الارادة التي هي شرط وقوعه وعلى صحة  
 التكليف بما علم الله عدم وقوعه اجماع فقد ثبت الاجماع على صحة التكليف بما علم الله  
 انتفاء شرط وقوعه فحكاية الخلاف بين الجمهور وبين المعتزلة وامام الحرمين  
 ههنا مناقضة لما نقلوا ههناك من الاتفاق كما نأقول ذلك الاجماع  
 بالنظر الى الامكان الذاتي والصحة دون الوقوع كما يدل عليه كلام بعض  
 المحققين يعني القاضي عضد عنه نقل الاجماع حيث قال في شرح المختصر  
 والاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع وان ظن قوم انه  
 اي التكليف المذكور ممتنع لغيره فانه يدل على ان الاجماع على الامكان الذاتي  
 لا على الوقوع والالم يصح مع ظن قوم الامتناع بالغير فالخلاف ههنا

اى فيما علم انتفاء شرط وقوعه عند وقت وقوع الوقوع اى في وقوع التكليف به  
 بعد الاتفاق والاجماع على الصحة اى صحة التكليف به وامكانه صحة ذنبية  
 وامكانا ذاتيا فالمراد بالصحة في قوله بل يصح التكليف به الوقوع وفي سلكه الاجماع  
 الامكان الذاتي ولا يخفى عليك ان هذا الجواب لا يساوى كلام القوم فان الاستسكان  
 صرح في شرح المنهاج ان التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع جائز وواقع اتفاقا  
 والتفتازاني قال في شرح الشرح بالترقي على قول القاضي عند الاجماع مستعند  
 على صحة بل على وقوعه فكيف يصح قوله الاجماع بالنظر الى الامكان الذاتي و  
 ولالة كلام بعض المحققين عليه ممنوعة كيف والظاهر ان ضمير انه في قوله وان ظن  
 قوم انه ممنوع لغيره اشترى راجع الى ما علم الله تعالى لا الى التكليف ومنشأ غلط  
 المصنف ارجاع ضمير انه الى التكليف والحق في دفع المناقضة التوفيق بين  
 نقل الاجماع المذكور وحكاية هذا الخلاف بما قاله التقى السبكي في شرح المنهاج  
 من ان ما علم انتفاء شرطه على قسمين الاول بايتنا ورايهم الى فهمه علق  
 التكليف كالجحوة والتميز وهذا هو الذي خالف فيه الامام والثاني لا يتبادر اليه  
 كسئل علم الله بان زيد الا يؤمن فان انتفاء هذا المتعلق شرط في وجوب ايمانه  
 لكن السامع يقتضيه بامكان ايمان زيد غير ناظر الى هذا الشرط وهذا لا يخالف فيه  
 الامام ولا غيره وهو ما سبق نقل الاجماع عليه والدليل لنا على ذلك ما استنبطناه  
 من صحة التكليف بالفعل المذكور لو لم يصح التكليف بالفعل الممكن الذي  
 مشروط وجوبه وعلم الامر انتفاء شرط وقوعه عند وقت وقوعه لم يعلم احد من المكلفين  
 انه اى ان هذا المكلف مكلف قبل وقت الفعل يعني لم يعلم احد قبل



قوله قيل ان قيل وقت الفعل ان يكون لا يوجب شرط من شروط وقوعه  
 لا يعلم لحواله ان يكون لا يوجب شرط من شروط وقوعه  
 لا يعلم لحواله ان يكون لا يوجب شرط من شروط وقوعه

وقت الفعل انه مكلف بذلك الفعل فقول قيل وقت الفعل متعلق  
 بقوله لم يعلم لحواله ان يكون لا يوجب شرط من شروط وقوعه  
 الفعل كما يجوز والعقل في وقت الفعل في نفس الامر فيعلم الامر  
 بانتفاء شرط من شروط وقوع الفعل عند وقت الفعل فيكون التكليف  
 على تقدير عدم الصحة محتملا ولا علم بشئ مع احتمال عدمه مع اننا نعلم قبل  
 وقت الفعل بالتكليف ضرورة وقد انكر قوم العلم بالتكليف قبل  
 اى قبل وقت الفعل وهو محتمل امام المحرمين كما ذكره التنقيح السليم  
 في شرح المسهام وذلك اى لا تكار المذكور باطل للاجماع الذى حكاه القاضى  
 ابو بكر الباقلا في رواه ابن الحاجب المختصر عن القاضي على تحقيق الوجوب  
 اى وجوب الفعل على المكلف قبل التمكن اى قبل كون المكلف قادرا  
 الفعل ذلك لئلا وجوب الشرع في الواجب الموسع والعمرى بدنية  
 اداء الواجب اجماعا وهو اى وجوب الشرع المذكور فرع تحقق التو  
 واد تحقق الوجوب يعلم المكلف اذا فائدة في التحقيق بدون العلم واما  
 والد استقامت الاوستا وظاهر ان الاجماع بدون العلم غير معقول  
 لا افهم مراده لان الكلام في علم المكلف قبل الفعل بانه مكلف لا في علم اهل  
 الاجماع بان التكليف او الوجوب يتحقق قبل الفعل والعلم بالوجوب  
 يتضمن العلم بالتكليف فالاجماع على تحقق الوجوب قبل التمكن يتضمن الاجماع  
 على تحقق العلم بالتكليف قبل التمكن الذى يوجب الى عدم صحة التكليف بغير  
 عدم شرطه قالوا في الاستدلال على مذاهبهم او لا بانه لو صح التكليف بالفعل

او ردوا ولا يمنع الاجماع  
 ونسب جاذبة الى صحتها  
 بطلان الغيبة بل يثبت  
 بانها الاعتقاد بالخاطئة  
 كما في شرح الشرح  
 اعتقاد بان الخاطئة  
 معتقدون متقدمون  
 اجماع الامة فاقول  
 تحقيق الوجوب  
 ٢٨١  
 انظر المتن على ان  
 مع احتمال عدم فرض  
 التكليف في الركعة الثانية  
 ناشئ من الاستدلال  
 اللانتم العلم بالوجوب  
 احد شرط التكليف بالعلم  
 فلا يلزم منه العلم بالعلم  
 وان كان وجوبه باقية

بها علم الأمر انتفاء شرطه لزم ان لا يكون الامكان شرطاً في التكليف لان ما عدم  
 شرطه اى ما صح عليه الحكم بذلك وهو في معنى ما علم عدم شرطه كذا في شرح  
 غير ممكن لان وجود الشرط بدون الشرط محال واللازم مختلف اذ الامكان  
 بشرط التكليف قلنا في الجواب عن هذا الاستدلال الشرط الامكان العا  
 اى الامكان الذى الذى هو بشرط التكليف ان يكون حائتاً في فعله عادة عند  
 وقتة واستجماع شرائطه وهو غير الامكان الذى هو شرط وقوعه وهو استجماع  
 شرائطه بالفعل وهذا التصريح من المصنف على وفق تصريح ابن الحاجب القاضى  
 عضد بان الذى اختلف في كونه شرطاً للتكليف بالفعل هو الامكان العادى وليس  
 الامر على ما زعم العلامة قطب الدين بشيرازى في شرح المختصر من انه الامكان  
 الذاتى كذا افاد الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر فان عموماً بالامكان  
 في قولهم الامكان شرط التكليف الامكان الوقوعى لا السلم انتفاء اللازم اذ الامكان  
 الوقوعى ليس بشرط للتكليف وان عموماً بالامكان العادى لا السلم الملازمة لان  
 عدم الشرط بالفعل لا ينافى في الامكان العادى اذ غاية عدم الشرط بالفعل انتفاء  
 الفعل لعدم الشرط بالفعل وهو اى الامكان العادى لا ينافى في الامكان  
 لغيره وقلنا ايضا في الجواب عن هذا الاستدلال بان هذا الدليل منقوض  
 يحصل كما مر بعد ان الشرط محال عدم الشرط في الواقع اى بان يكون شرط  
 وقوع الفعل معدوماً في الواقع ولا يعمله الامر فان عدم امكان الفعل الذى  
 عدم شرطه بالنسبة الى المأمور مشترك بين ان يكون الامر عالياً بعدم شرطه  
 كما في امر الله تعالى او جابلاً كما في الشاهد مثل امر السيد عظامه من غير تأخير لعلم

الامر او جيله في ذلك اذ لا دخل للعلم في الامكان والا متنازع فانه اى العلم  
 تابع للمعلوم ان كان المعلوم ممكن يتحقق العلم بامكانه وان كان ممقنا يتحقق  
 العلم بامتناعه بل عدم امكان الفعل لو كان انما كان لعدم الشرط في الواقع اذ  
 عدم الشرط يمتنع وجود الشرط بل يجب عدمه بسبب عدم الشرط فيلزم ان لا يصح  
 التكليف بالفعل الذي جهل الامر انتفاء شرط وقوعه وقد صح اتفاقا فتقتض  
 الدليل والذاهبون الى عدم صحة التكليف بالفعل المذكور قالوا في الاستدلال  
 على نهيههم ثانيا بانه لو صح التكليف بالفعل مع علم الامر بانتفاء شرطه  
 صح التكليف به مع علم المأمور المكلف بانتفاء شرطه لان المانع من عدم  
 التكليف بالفعل الذي علم المأمور بانتفاء شرطه لا يتصور غير عدم حصول الفعل  
 في الواقع وعدم الحصول مشترك بين ما اذا علم الامر بانتفاء الشرط وبين  
 ما اذا علم المأمور بانتفاء الشرط فلا يصح مانعا اذ لو كان مانعا في صورة علم الامر  
 امكان مانعا في صورة علم الامر وفي صورة علم الامر ليس مانعا عندهم فلا يكون  
 مانعا في صورة علم المأمور واللازم وهو صحة التكليف بالفعل مع علم الامر  
 بانتفاء شرطه باطل اتفاقا اذ لا يصح التكليف بالفعل مع علم المأمور بانتفاء  
 شرط الفعل بالاتفاق قلنا في جواب هذا الاستدلال باننا لا نسلم ان المانع من  
 التكليف في صورة علم المأمور بانتفاء الشرط ليس الا ما ذكرتم من عدم الحصول  
 بل ههنا مانع آخر وهو انتفاء فائدة التكليف مع علم المأمور بانتفاء الشرط  
 وهو الا بتلازم مختلف ما اذا جهل المأمور وعلم الامر فانه يمكنه الفعل بوجود الشرط  
 بالنظر الى اعتقاده امكان وجود الشرط فيصير مطيعا وعاصيا بالاعتراف على الفعل

قوله اوله دخل العلم  
 قوله كذا ان تقول العلم  
 وان لم يكن له شرط  
 فبما كان الشيء متنازعا  
 فبما كان في علمه  
 لكن لا دخل في علمه  
 وعدمه فانه اذا علم  
 وقوعه لم يصح التكليف  
 ووقوعه عدم وقوعه  
 واذا علم عدم وقوعه  
 بغيره بخلاف جهل  
 فانه لما دخل الامر ان  
 علم الامر لا يمنع التكليف  
 بل يمنع صحة له في  
 الجملة فذكر في ١٢ ممتنع

قوله لا تقادوا افاندة  
 اى فائدة التكليف  
 وبى الابتلاء بالعلم  
 البشر فيصيح فيستحق  
 الثواب والكرامة فيصيح  
 فيستحق العذاب وهو  
 مثبت فيما نحن فيه  
 كما قيل ١٢ مرة  
 سلم على ربه روى

والترك وبالبشر والكرامة له فيحصل الابتلاء وبالحكمة عديم التكليف في صورة علم  
 المأمور به بانتفاء الشرط كونه فناء الفائدة اى فائدة التكليف **مسألة**  
 اسئلة الصبي الماتل صحيح وان لم يكن مكلفا به لكون العقل الكامل معتبرا  
 في التكليف وكون عقل العقل كما فيا في الصحة **مسألة** ليل اسلامه على غنى  
 عنه اخرج البخارى في تاريخه عن عروة قال سلم على وهو ابن ثمان سنين  
 والحكم من طريق ابن اسحاق انه سلم وهو ابن عشر سنين وعن ابن عباس  
 ومع النبي صلى الله عليه وسلم الراية الى على يوم بدر وهو ابن عشرة سنين  
 وقال صحيح على شرط الشيخين قال الذهبي هذا نص على انه سلم وله اقل من  
 عشر سنين بل نص على انه سلم وهو ابن سبع او ثمان سنين وقال شيخنا **مسألة**  
 فعله هذا يكون عمره حين سلم خمس سنين لان اسلامه كان في اول البعث ومن  
 البعث الى بدر خمس عشرة فعمل فيه تجاوزا بالقاء الكسر الذي فوق العشرين حتى يوافي  
 قول عروة قالوا وصح النبي اسلامه وكان ماخوذا من اقراره على ذلك قد اخرج  
 الحاكم عن غصنفين عن عمرو ان العباسي قال له في اول البعث لم يوافق محمدا على  
 دينه الا امر به خديجة وهذا الغلام على ابن ابي طالب قال غصنف فزنتهم ليدلو  
 فوددت اني سلم حينئذ فاكون ربيع الاسلام قال شيخنا المصنف يعني بن ابي  
 وقد يقال تصح عليه الصلوة والسلام ان ارى في احكام الآخرة فسلم وكلاهما  
 في تصحيحه في احكام الدنيا والآخرة حتى لا تزل اثاره الكفار ونحو ذلك ولم ينقل  
 انه سلم الله عليه وسلم صح في حق هذه الاحكام بل في العبادات فانه كان يصلي  
 معه على ما هو ثابت ونحو ذلك نعم لو نقل من قوله صلى الله عليه وسلم صح

ان يشاركه سلم وهو  
 ابن سبع او ثمان او عشر  
 سنين على اختلاف الروايات  
 قالوا وصح النبي صلى الله عليه وسلم  
 لكان يصلي الله وقد  
 ل ان تصح في كلام  
 الآخرة فقط كما في نسخة  
 الشافعي في رزب والكلام  
 في تصحيحه في كلام الله بينا  
 والآخرة حتى لا يزل اثاره  
 الكفار ونحو ذلك ولم ينقل  
 انه سلم الله عليه وسلم صح في حق هذه الاحكام بل في العبادات فانه كان يصلي  
 معه على ما هو ثابت ونحو ذلك نعم لو نقل من قوله صلى الله عليه وسلم صح

اسلامه امكن ان يصرف اليه باعتبار الجهتين لكن لم يتقبل ذلك وقد اورد بهذا  
 السؤال على خلافت هذا الوجه وعلى ما ذكرنا هو الوجه انتهى قلت ولما قل ان قبول  
 تصحيح اسلامه في حق الصلوة تصحيح ظاهر له ولانه في سائر الاحكام المختصة بالاسلام  
 دينا واخرى ومن ثم حكم باسلامه كافر صلي الى قبلتنا في جماعتنا حتى يخرج من عليه  
 سائر الاحكام المتعلقة بالاسلام فلا يحتاج في تصحيحه في سائر الاحكام الاسلامية  
 نقل تصحيحه في كل حكم منها فانتفى القول بانه يصح في احكام الآخرة لا الدنيا كما  
 ذهب اليه الشافعي وزفر ثم قال صاحب الكشف وكلامنا في صبي عاقل ينظر  
 في وحدانية الله تعالى وصحة رسالة الرسول صلعم ويلزم ان ينضم على وجه لا  
 في معرفته سبحانه والله اعلم كذا في التقرير يشرح التحرير قال فخر الاسلام البرز  
 والقاضي ابو زيد وشمس الائمة اكلوا في موافقهم بثبوت اصل وجوب الايمان  
 عليه ايمى على الصبي بسببته حدوث العالم بما فيه من الآيات الدالة على الوهانية  
 تعالى لنفسه وجوب ايمان العجول ثبت بالامر لخلق صفة يكون المأمورين اهل الفهم بل  
 ما سمعوا به اذا لم يخل الوجوب عن الحكمة وتضمن فائدة والامر بعد ذلك لا التزام  
 اذ الواجب في الذمه بسبب الوجوب وسبب وجوب الايمان حدوث العالم  
 لا وجوب الادعاء الى ثبوت وجوب اذ الايمان عليه لان وجوب الاداء  
 بالخطاب والصبي ليس باهل للخطاب لان الائمة الصبي للخطاب منوطه كمال العقل  
 واعتداله وهو لا يثبت الا بالبرهان قال فخر الاسلام في اصوله لا تكليف ولا خطاب  
 على الصبي بمجرد العقل انتهى وهذا القول من فخر الاسلام منشأ قول استاذ  
 الاستاذ الذي قلنته عجبا منه في صدر الباب الاول من المقالة الثانية

ولا صفة له لان الكلام في ذلك المقام في وجوب الاداء الذي فيه التكليف لا في  
 الوجوب الذي قال فخر الاسلام بثبوته على الصبي العاقل ههنا فاذا سلم  
 الصبي عاقلاً وقع اسلامه فرضاً لان صحته لا تتوقف على وجوب الاداء  
 بل على مشروعيته كصحة المسافر اي كما اذا صام المسافر في رمضان  
 وقع الصوم منه فرضاً ثم هو في نفسه غير متفرع الى فرض ونقل بل لا يتحمل  
 اصلاً فلا يلزم على الصبي العاقل تحجداً يداً تجب به اسلامه حال كونه بالغاً  
 كما لا يلزم على المسافر الصائم في السفر تحجيد صومه في الحضر وبذا كتجيب الركوة  
 بعد اسبب لوجوبها فصار اداء الايمان في حقه كتجيب الزكوة من المكلف بعد  
 وجوبها قبل وجوب ادائها عليه فان قيل جواز تجبيل الحكم بعد تحقق سبب  
 قبل وجوبها دائمه يتوقف على السمع لان سقوط ما يجب اذا وجب لفعل قبل  
 الوجوب على خلاف القياس قلنا نعم قد وجد وهو اسلام على كما عرفت فبا  
 يصلح عذراً في سقوط وجوب الاداء لان وجوب الاداء مما يتحمل السقوط بعد  
 بعذر الزوم والاعذار بخلاف نفس الوجوب فان نفس الوجوب لا يتحمل السقوط  
 بحال والصبي لا ينافي في حقيقة نفس الوجوب ولهذا لو اسلمت امرأة الصبي وهو  
 باياه بعد ما عرضة القاضي عليه لفرق بينهما كما ذكر التفناراني في التلويح ونقاه  
 اي اصل وجوب الايمان عن الصبي العاقل شمس الا ثمة الشرخني كما نضر عليه  
 ابن امير الحاج في التقرير وصاحب الكشف وغيرهما فقال لا وجوب على الصبي  
 ما لم يبلغ وان عقله بعد من حكمته اي حكم اصل الوجوب وهو اي حكم  
 اصل الوجوب وجوب الاداء ولا يثبت وجوب الشيء بدون حكمه وان كان



سبب الوجوب ومحل قائما لكن لو ادعى الايمان بالاقرار مع التصديق وقع  
الايمان المودى فرضا لان عدم الوجوب انما كان سبب عدم الحكم فقط و  
الاخا سبب والمحل قائم فاذا وجد الحكم الذي هو الاداء وجد الوجوب مقتضى  
الاداء كما قد مرناه من صوم المسافر وكادار صلوة الجمعة في حق من لا يجب عليه  
فانه يصير به موديا للفرض وان لم يكن وجوبها ثابتا في حقه قبل الاداء وذكر  
ابن امير الحاج في التقرير فيه اى فيما ذهب اليه شمس الائمة السرخسي نظرا لانا  
لا نسلم ان حكمه اى حكم اصل الوجوب ذلك اى وجوب الاداء بل  
ذلك اى وجوب الاداء حكم الخطاب المتعلق بالمكلف الا ترى الى  
ان النائم والغنى عليه يجب عليهما القضاء فلا بد من الوجوب مع انه لا وجوب  
للاداء عليهما البتة فلو كان وجوب الاداء من احكام اصل الوجوب لم يتحقق الوجوب  
ههنا بدون وجوب الاداء واذا لم يكن وجوب الاداء حكم اصل الوجوب كيف  
يلزم من انتفاء وجوب الاداء انتفاء اصل الوجوب وانما حكمه  
حكم اصل الوجوب صحة الاداء عن الواجب يعنى اذا اداه يقع مسقطا  
للوajib وما نفا عن توجه الخطاب اليه وصحة الاداء متحققة في الصبي العاقل <sup>مبني</sup>  
اصل الوجوب لوجود المقتضى وعدم المانع ولهذا قال ابن الهمام في التحرير والاول  
يعنى قول فخر الاسلام **مسألة** العقل شرط التكليف اذ به  
اى سبب العقل الفهم اى فهم الخطاب وهو شرط التكليف فالقول لا  
الفهم استلزم اشتراط العقل الذي به الالبية للتكليف ولما اطلق الحكماء وغيرهم  
لفظ العقل على معان كثيرة احتج الى تفسيره بما هو المراد منه ههنا فاقول ان <sup>ال</sup>

كفى الاستسلام وصعد الشريعة وابن الهام ومن قبلهم وبعدهم قالوا ان العقل  
 نور في بدن الاوحي يضيء به طريق يبتدئ به من حيث ينتهي اليه فيركب الحواس  
 فيبتدئ في المطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمله بتوفيق الله تعالى عز وجل  
 ومعنى ذلك انها قوة للنفس بها ينتقل من الضرورات الى النظريات فتعلم  
 نور اى قوة شبيهة بالنور في انه بها يحصل الادراك فيسمى اى بصير فاضوء  
 اى بذلك النور طريق يبتدئ به اى بذلك الطريق والمراد به الافكار وترتيب  
 المبادى المتوصله الى المطالب ومعنى اضرارها صيرورتها بحيث يبتدئ القلب  
 اليها ويتكلم من ترتيبها وسلوكها توصلا الى المطلوب وقوانين من حيث يبتدئ  
 متعلق يبتدئ والضمير في اليه عائد الى حيث اى من محل ينتهي اليه ادراك  
 السجود فيبتدئ اى يعلم المطلوب للقلب اى الروح المسمى بالقوة العاقله  
 والنفس الناطقه فيدركه القلب بتأمل اى التقاطع اليه والتوجه نحوه بتوفيق  
 الله تعالى والهامة لا يتأثير النفس وتوليد ما فان الافكار معدة للنفس  
 فيضمان المطلوب انما هو بالهام الله سبحانه وتعالى كذا في التلويح ذلك  
 اى العقل متفاوت في افراد الناس بحسب الفطرة بالاجماع وبشهادة  
 من الآثار ولا ينافى التكليف بكل قدر من العقل بل رحمة الله قسنت  
 ان ينافى بقدر معتد به قاسم التكليف بالبلوغ اى بلوغ الاوحي حال  
 كونه عاقلا غير مجنون لان البلوغ مع العقل مرتبه كمال العقل فلها قدر  
 ويعرف كونه عاقلا بالصادق عنه من الاقوال والافعال فان كانت على حد  
 كان معتدل العقل والسكانت متفاوتة كان قاصر العقل فالتكليف دأب عليه

اى على البلوغ عاقلا وجودا وعدا قال البيهقي في السنن الصغرى نحوها  
 فى معرفة الاحكام انما تقلقت بالبلوغ بعد الحجرة وقبلها  
 اى قبل الهجرة الى عام الخندق كانت تتعلق بالتقدير انتهى وكان  
 عام الخندق بعد الهجرة سنة رابعة او خامسة على اختلاف الرواية قيل فى  
 قول البيهقي قوله قد ثبت فى الصحيح ان جابر ابن عمر رضى الله عنهما  
 عرضا على رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم احد وهما دون خمس عشرة سنة فلم يقبلها وعرض  
 عليه صلى الله عليه وسلم يوم الخندق وهما ابنا خمس عشرة سنة فقبلها ولم يرد بها وبرا  
 دليل صريح على ان الجهاد لم يكن فرضا عليها يوم احد فثبت ان اناطة الاحكام  
 قبل عام الخندق بالبلوغ وقول البيهقي تأييد لاناطة الاحكام بالبلوغ كذا  
 فى بعض الشروح وقال ركبت الاله ابادى هذا بيان واقع انتهى واذا ثبت  
 اناطتها بالبلوغ فلا يجب ادعاء شئ على المصنف ولو عاقلا هذا هو مختار  
 فخر الاسلام فى اصوله والقاضى الامام ابى زيد فى التقويم وهو الصحيح لا سيما  
 على الوجه مخالف لطاهر النص كما سيأتى وطاهر الرواية ايضا كذا فى الكشف  
 خلافا لابي منصور الماتريدى وكثير من مشايخ العراق من احنفية والفقهاء

فى وجوب الايمان اى وجوب ادراك الايمان فانهم ذهبوا الى عقابه  
 اى عقاب المصنف العاقل بتركه اى ترك الايمان لمساواة المصنف للعاقل  
 الباطل فى كمال العقل وانما عذر فى اعمال الجوارح لضعف البنية بخلاف  
 عمل القلب غير ان عذر هو لار المشايخ كمال العقل معرفه للوجوب كخطاب  
 والموجب هو الله تعالى بخلاف المقتزى فان العقل عندهم موجب بذاته كما

خلافا لابي منصور  
 الماتريدى  
 من مشايخ  
 احنفية  
 من  
 مشايخ  
 احنفية  
 من  
 مشايخ  
 احنفية

ان العبد يوحده لا فعله كذا في التقرير وفي الكشف قالوا انما وجبت معرفة الله  
 تعالى على العاقل البالغ باعتبار ان عقله كامل بحيث يشمل الاستدلال  
 فاذا بلغ عقل الصبي هذا المبلغ كان هو البالغ سواء في وجوب الايمان  
 وانما التقاوت بينهما في ضعف البنية وقوتها فيظهر التقاوت في عمل الاركان  
 لا في عمل القلب انتهى وايضا فيه قلت وهذا القول موافق لقول الفرق  
 الاول يعني المتفرقة من حيث الظاهر سوى انهم يجعلون نفس العقل موجبا  
 وهو لا يتقوون الموجب هو الله تعالى والعقل معرفته كخطا بالنتيجة وذكر  
 الامام نور الدين في الكفاية ان وجوب الايمان بالعقل عروى عن الشيخين  
 رحمه الله وذكر اسماكم الشهيد في المنتقى عن ابى يوسف عن ابي حنيفة انه قال  
 لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض وخلق  
 نفسه وسائر خلق ربه اما في الشرائع فمذخور حتى تقوم به الحاجة وخلافه  
 للقاضي ابى ذبيبة الدبوسي حيث قال القاضي ابو زيد في التوقيف بوجوب  
 جميع حقوق الله تعالى من الايمان وغيره عليه اى على الصبي العاقل  
 الا ان الاداء سقط بعذر الصبي اعذور البدن والدليل لنا ولا قوله  
 صلى الله عليه واله وسلم رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى  
 يستيقظ عن نومه وعن الصبي حتى يحتلم اى يبلغ وعن المجنون  
 حتى يعقل رواه ابو داود والنسائي والحاكم وصححه اذ معناه كما قال  
 النووي امتناع التكليف لانه رفع بعد وضعه انتهى وصح ان يكون رفع  
 بالنسبة الى المميز بعد الوضع والله تعالى اعلم وجب عنه حمل الحديث

على الشرائع دون الايمان كما قال العراقيون وللقاضي الى تزيده ان كل  
النائم اصل الوجوب ثابت عليه وان سقط عنه الاوار بعد النوم فلو دل  
رفع القلم على نفى اصل الوجوب لدل في النائم ايضا وهو خلاف  
الاجماع ولما كان يرد ان الصبي العاقل اذا لم يجيب عليه الايمان ينبغي ان  
لا يعرض عليه السلام ولا يضرب على الصلوة بعد اسلامه وجمته مع انه يعرض  
الاسلام ولا يضرب على الصلوة احاب عنه لقوله وسعدن الاسلام  
عليه اى على الصبي بعد اسلامه ذوجته لصحته اى لصحة الاسلام  
من الصبي لا لوجوبه اى لا لوجوب الاسلام على الصبي وضربه اسك  
ضرب الصبي بعشر على الصلوة بسبب تركها لقوله صلى الله عليه وسلم  
مروا الصبي بالصلوة اذا بلغ سبع سنين واذا بلغ عشر سنين فاضربوه  
عليها قال الرندي حسن صحيح وصحة ابن خزيمة والحاكم على شرط مسلم قاديان  
ليخلق باخلاق المسلمين وللاعتياد اى ليعتاد الصلوة في المستقبل  
فهو يقع من المنافع كالبهيمة اى كضربها على بعض الافعال فغنى صحتها عليه  
والله وسلم تضرب الدابة على التفار ولا تضرب على العثار رواه ابن عدي  
في الكامل الا انه ذكر انه من مناكير عباد بن كثير كذا في التقرير شرح التحرير  
تكليفا اى لا لتكليف وكونه مكلفا بالصلوة والدليل ان ثانيا عدم  
الفساخ مناج المراهقة اى التي قاربت البلوغ ولم تبلغ هذا في  
في اللغة واما عند الفقهاء فهي التي بلغت اذ في مدة البلوغ وهي سبع سنين  
ولم تبلغ اذا كانت بين البوين مسلمين تحت وج مسلم لعدم وصفه ك

الايمان اجنى لعدم بيان المرافقة صفة الايمان اذا عقلت واستوصفت بالايمان  
 فلم تقدر على وصفه ذكره في الجامع الكبير فلو كان الصبي العاقل مكلفاً بالايمان  
 لبانت من وجهها بخلاف البالغة فانها اذا استوصفت بالايمان فلم تقدر  
 على وصفه ينفسخ نكاحها قول وفيه امي هذا الدليل انه امي عدم القساخ  
 نكاح المرافقة لعدم وصفه لا يبطل منسب القاضي الي زيدا لانه لا يدل  
 على نفى اصل الوجوب امي وجوب الايمان عن المرافقة العاقله فيجوز  
 ان يثبت اصل وجوب الايمان عليها وليسقط ادوار الايمان عنها بعد الصبي  
 فعدم القساخ نكاح المرافقة مع عدم وصف الايمان لعدم وجوب ادوار  
 الايمان عليها لعدم اصل الوجوب عليها واجبة لنا على القاضي الي زيدا  
 خاصة انه لو كان جميع حقوق الله واجبا عليه امي على الصبي العاقل  
 ثم سقط الوجوب بعد ثبوت عدم الصبي دفعا للمخرج اذا لا يتصور  
 عليه الخطاب بالادوار في حال الصبي والقضاء مستلزم للمخرج البين لكان  
 الصبي الا في جميع حقوق الله كالصلوة والصوم وغيرهما من العبادات  
 موديا للواجب كالمسافر اذا صام رمضان في السفر والاداء  
 وهو كون الصبي الا في موديا للواجب باطل اتفاقا اذا الكل متفقون  
 على ان العبادات التي ياتي بها الصبي العاقل نافله وحيث لم يقع المود  
 عن الواجب بالاتفاق دل على انتفاء الوجوب اصلا ولما كان ههنا مظنة  
 سوال وهو انه لا ملازمة بين اطراف الشرطية اعني بين قوله لو كان واجبا  
 عليه ثم سقط الوجوب دفعا للمخرج وبين قوله لكان انا في موديا للواجب

قوله اصل  
 الوجوب امي  
 وجوب الاداء  
 بل يثبت ان يكون  
 الاداء سقط  
 بعد الصبي  
 منه

٢٩٢

ثم سقط  
 الثاني انما  
 والصوم من العبادات  
 مستلزم



اذ يجوز ان يكون اسقاط العبادات عن الصبي من قبيل اسقاط الركعتين في الركعة  
 عن المسافر وظاهر ان المسافر اذا اتى بالركعتين الاخيرتين في الركعة لا يكره  
 موديا للواجب اجاب عنه بقوله وليس سقوط وجوب حقوق الله عن الصبي  
 رخصة اسقاط سقوط وجوب الركعتين في الركعة عن المسافر لعدم  
 الاشم للصبي في تبيان حقوق الله تعالى بالاقتناع وفي رخصة الاسقاط  
 يكون الاشم في الاتيان عندنا كما اذا صلى المسافر اربعاً ياتم قد جزم به فانه  
 دقيق وقيل اشارة الى ان عدم الاشم لا يدل على كونه رخصة اسقاط اذ لا يلزم  
 تاثيره في كل ما هو رخصة اسقاط كالسافر اذا دسى اربعاً فانه لا ياتم باو اير  
 الركعتين الاخيرتين بل يكون مسيئاً بالجمع بين النقل والفرض في تحريره  
 وكذا صاحب الحنف اذا دخل المسار داخل الحنف وعسل الرحلين لا يكون  
 اثماً نعم عدم ادار الواجب لازم كلي رخصة الاسقاط وهو عين المتنازع فيه  
**مسئلة** الاهلية ابيه الانسان للشئ صلاحية لصدور ذلك  
 الشئ وطلبه منه وهي في لسان الشرع عبارة عن صلاحية الحكم وهي ضربان  
 اهلية الوجوب واليه الادار فاهلية الوجوب عبارة عن صلاحية لوجوب حقوق  
 المشروع له وعليه واليه الادار عبارة عن صلاحية لصدور الفعل منه على وجه  
 يعتد به شرعاً ثم اهلية الادار نوعان كاملة بكمال العقل والبدن وهو يكون  
 عند كونه عاقل بالغاً فيلزمه الاداء عليه عند هذه الاهلية وقاصرة لقصور  
 العقل والبدن كليهما كالصبي الغير العاقل او احد ههما اي احد من العقل  
 والبدن كالصبي العاقل فان بدنه قاصرة والعنوة البالغ وهو البالغ الذي

لا يتميز بين النفع والضرر ويختلط في كلامه فبعض كلامه يشبه كلام العقلاء وبعضه  
 يشبه كلام الجاهلين فقله قاصر والنجان بدنه كاملا بالبورغ والثابت معها  
 اى مع الالبية القاصرة صحة الاداء بحيث لو ادى الفعل صح اداؤه لا وجوب  
 الاداء والتفصيل في الصبي ان ما يكون مع الالبية القاصرة مستند  
 اما حق الله وهو اى حق الله ثلثة حسن محض اى لا يحتمل حسنة القبح  
 بان يسقط حسنة ويصير قبيحا غير مشروع بوجه وقيح محض اى لا يحتمل قبحه  
 احسن بان يسقط قبحه ويصير حسنا مشروع بوجه ودين دين اى متردد بين  
 احسن والقبح بانه قد يحسن وقد يقبح واما حق العبد وهو ايضا ثلثة نافذ  
 محض بحيث لا يكون فيه شائبة من الضرر وضار محض بحيث لا يكون فيه  
 شائبة من النفع ودائر بينهما اى بين النفع والضرر بحيث يكون نافعا  
 بوجه وضار بوجه آخر والاول اى ما هو حق الله تعالى الى وجه من محض لا يحتمل  
 القبح كالايمان لا يسقط احسنه اى حسن الايمان وفيه اى الايمان  
 نفع محض للعبد لانه اى الايمان مناط بمساعدة الدارين من دار الدنيا  
 والدار الآخرة اما سعادته ودار الدنيا فلان العبد يصير بالايمان معصوما للدم  
 ومحمولا عن الجزية ومغفرا بين المسلمين واما سعادة الدار الآخرة فانه  
 يترتب عليه الثواب والخلاص عن عذاب الله تعالى واذا كان في الايمان  
 نفع محض فيصح الايمان منه اى من الصبي لكون الايمان نفعا محضا  
 لا يشبهه ضرر والالبية للثواب وكيف لا يصح الايمان من الصبي والفرض ان الايمان  
 وجد من الصبي حقيقة فكذلك حكمه وتخلف الوجود حكمي عن الوجود احتججه انما يكون

للمحج عنه بالشرع والحجج اى المنع للصبي من الايمان وعدم اعتباره ايمانه من  
 المشرع لم يوجب له حسن الايمان حسنا لا يحتمل ان يكون فيهما بحال ولو كان  
 محجور عنه لكان قبيحا من ذلك الوجه ولكونه نفعا محصا لا يشوبه ضرر و  
 لا يلحق هذا المنع بالشرع فان المشرع حكيم والحكيم لا يلبق به ان يحج عا  
 مناط سعادة الدارين ولما كان يرده هنا سوال وهو ان الايمان كيف  
 يكون فيه نفع محض شئ قد يكون فيه ضرر في احكام الدنيا كحرمان الميراث عن  
 مورثة الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المجوسية ولا شك في انها ضرر ان  
 حصل له بسبب الايمان فانه لو لم يؤمن لما حرم من الميراث ولا انفك نكاح زوجته  
 اجاب عنه بقوله وضررها فان الميراث للصبي المومن من مورثة الكافر  
 وندقة النكاح بين الصبي المومن وزوجته المجوسية لكفر القديس  
 اى قريب الصبي وهو مورثة وهذا في حرمان الميراث وكفر الزوجة اى قربة الصبي  
 وهذا في فسخ النكاح بسبب ان الصبي فيها مضافان اليها لا اليه لان الاسلام شرع  
 عاصم للحقوق لا قاطعا لها فحاصله منع كون الضرر في الايمان باننا لا نسلم  
 ان هذين الضررين لهما لحقا للصبي بعد الايمان بسبب الايمان بل لبقا قربة  
 وزوجته كافرين فانه لو لم يبقيا على الكفر بل اسلما معه لم يحرم الصبي من  
 الميراث ولم يفسخ النكاح ولو سلم لزوم ذلك للايمان بان كل واحد من الشرع  
 حرمان الميراث وفرقة النكاح بسبب ايمان الصبي فحكم الشئ الموجب بثبوت  
 ذلك الشئ صحتة وحكم وضع الشئ لذلك الحكم لا حكم يلزم الشئ من حيث  
 انه من ثمراته تبعا لا قصدا ووضع الايمان ليس لحرمان الميراث والفرقة

بين الزوجة وميئه وان لم يرم حرمان الميراث والفرقة عند الايمان باهنا  
 ثمراته ولو ازمه التالبة لوجوده بل ومنعه لسعادة الدارين فهو اى  
 ضرر حرمان الميراث وفرقة النكاح لسبب الايمان بالكتب اى تتبع  
 لوجوده لا قصد اليه ليعنى لزومه من ضرورة الحكم بصحة الايمان لانهما من  
 لوازمه لا ان يكون الحكم بصحة الايمان لاجله قصد اليه وكم من شى  
 ثبت تبعاً له قصداً او لا بعد الضرر المتبع فيكون فى الايمان نفع  
 محض مع ان الاسلام موجب لارث الصبي من مورثه المسلم فلم يكن لانه  
 محصوراً فى حرمان الميراث ويعود ملك نكاحه اذا كانت زوجته اسلمت  
 قبله فيتعارض النفع والضرر ويتساقطان فيبقى الاسلام فى نفسه نفعاً  
 محضاً وصار هذا لقبول هبة القريب من الصبي يصح مع ترتيب  
 العتق اى عتق القريب على قبول الصبي ليعنى اذا كان قريباً للصبي في  
 محرم من الصبي عند الشخص فوسب هذا الشخص ذلك القريب للصبي  
 فتقبل الصبي يصح قبول الصبي تلك الهبة ويصير ذلك القريب معتقاً  
 على الصبي وعتق القريب على الصبي ضرر محض للصبي لزم الله وقبولها  
 لوجوده لا لان الحكم الاصل للهبة انما هو الملك بلا عوض لا العتق المرتب  
 عليها فالعتق لزم من خارج وهو حاكمة القريب بالبيع والثاني  
 اى ما هو حق الله تعالى وبيع لا يحتل قبضه احسن كالكفر فانه يبيع من  
 كل شخص فى كل حال والمراد من كونه حقاً الله تعالى ان حرمة كونه الزنا  
 حرمة شرب الخمر والقياس ان لا يبيع الكفر من الصبي لانه ضار

قوله فهو بالنفع لان  
 وضع الايمان باوت  
 ويحقق به الفائدة  
 مع ارباب الشفاة  
 فيترتب عليها حكمها  
 تبعاً لوجوده ١٣  
 مسند احمد المثلث

محض لا يشوبه منفعة وذلك لا يصح من الصبي كاعتناق عبده وطلاق  
 امر ربه وبنه ماله والدليل عليه انه لو ارتد في الصبي وبلغ كذا لقتل  
 ولو صححت رده لموجب قتله بعد البلوغ وعليه اني على عدم صحة  
 الكفر من الصبي المشافعي وابويوسف آخر اوفي الميسوط وهو زنا  
 عن ابي حنيفة لكن يصح الكفر من الصبي العاقل في احكام الدنيا والآخرة  
 استحسانا عنه فاما ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى وفي احكام  
 الآخرة يصح الكفر من الصبي العاقل اتفاقا بين ابي حنيفة ومحمد وبين  
 ابي يوسف والشافعي على ما يشير اليه عبارة شمس الائمة السخري في اصول  
 الفقه والكان اطلاق لفظ الميسوط والاسرار يدل على عدم الصحة عند ابي  
 والشافعي في احكام الآخرة ايضا والاول هو الصحيح لان دخول الجنة مع  
 الشرك حقيقته والعفو عن الكفر من غير توبة خلاف العقل والنص كذا في  
 كشف البرزوي وذكر في اصول فخر الاسلام وشروحه والتفتيح متن التبيين  
 وشرح التلويح والتفريغ شرح التحرير في وجه صحة الكفر من الصبي العاقل  
 في احكام الآخرة اتفاقا ما حاصله وان لم يصح الكفر من الصبي العاقل بل  
 عفى عنه وجعل مونا لصار الجاهل بالله تعالى علما به لان الكفر جهل بالله تعالى  
 وصفاته واحكامه على ما ينبغي عليه والجاهل لا يجادل على في حق العباد فكيف في  
 حق رب الارباب فيصح الكفر منه في حق احكام الآخرة لان العفو عن الكفر  
 ودخول الجنة مع الكفر ممن يعترف اذ اره بعقله وصحته وركه عالم برده شرعا  
 ولا حكم به عقل وجه الاستحسان ان الكفر عظم مطلقا لا يتخيل المشقة

قوله لا يشوبه منفعة  
 الكفر من الصبي العاقل  
 الكفر من الصبي العاقل  
 الكفر من الصبي العاقل

بحال ولا شخص فيستوي فيه البالغ والصبي فلا يسقط بعد رغبته  
 لان عذر صبي عاقل مناظر في التوحيد وصحة الرسالة يلزم للخصم على وجه  
 لا يبقى في معرفته شبهة لا يسمع وهذا الوجه ذكره ابن امير الحاج في التقرير  
 صاحب الكشف البردوي وجه الاستحسان ان الصبي في حق الردة بمنزلة  
 البالغ انما يحكم ببروته لتحقيقها منه وكونها محظورة لا لكونها مشروعة لانها  
 لا تتحقق كون مشروعة بحال انما تتحقق من الصبي العاقل كالايمان وبشئت الخطر في حقه لانها  
 لا يتحقق ان لا تكون محظورة في وقت من الاوقات ولا في حق شخص من الاشخاص  
 واذا كان كذلك وجب الحكم بصحتها منه ولم يتنع بثبوتها بعد الوجود حقيقة  
 للخصم شرعا فان البالغ محجور عن الردة كالصبي ولم يسقط حكمها بعذر الصبي  
 لانه لا يسقط بعد البلوغ بعذر من الاعذار فكذا بعذر الصبي قال الشيخ  
 ابو الفضل الكراخي انما حكمنا ببروته بمنزلة الردة بالحكم باسلامه لان الاسلام  
 مما يوجب من العبد من اختياره منه وذلك متصور الترك منه وترك الاسلام  
 بعد وجوده هو الردة فتبين من الصبي امسدة الله امى امره الصبي المسلم  
 وليجوز الصبي الميراث من مورثة المسلم بالردة تبعها للحكم بصحتها  
 لان هذه الاحكام من توابعها لا قصد الضرر في حقه او هو غير جائز فلم يصح  
 العفو عن مثل هذا الامر العظيم الذي لا يتقبل العفو لوجه لو اسقطه لزوم هذه  
 الاحكام كما اذا ثبت الازالة او تبعها لا يوجب بان ارتد او تخلف به اثار الحرب  
 ولزوم هذه الاحكام حيث لا يتنع بثبوتها لو اسقطه لزومها كذا في كشف البرد  
 والتقرير يشرح التقرير ولما كان يرد على ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى



في مسئلة ردة الصبي فانها حكم بصحة ارتداد الصبي في حق حرمان الميراث  
 ووقوع الفرقة لم لم يحكم بصحة الارتداد في وجوب قتل الصبي اجاب عنه  
 وانما لم يقتل الصبي بالارتداد وان صح ارتداده عند ما قبل قيده  
 وحسن لانه اى القتل للمرتد ليس بمعجزة الاخره اذ قيل قتل المرتد بالحكمة  
 لاهل الاسلام وانه لا يثبت القتل في حق النصارى وكذا في حق اصحاب الاعداء  
 كالزمنى والعميان في رواية وهو اى الصبي ليس من اهلها  
 اى اهل المحاربة لضعف البينة فلا يجب عليه جزاء كما لا يجب على المرأة  
 لانها ليست من اهلها ولان ما وجب جزاء وعقوبة في الدنيا يثنى على  
 الالبية الكاملة لا على القاصرة ولا يلزم عليه جواز حنقه عند سائر الادب  
 مع انه نوع جزاء ولا جواز استرقاقه مع ان الاسترقاق عقوبة جزاء  
 على الكفر على ما عرف لان الضرب عند سائر الادب واجب للمياسة في المستقبل  
 بمنزلة ضرب الدواب لاجزاء على الفعل الماضي وكذا استرقاقه ليس بطريق  
 الجزاء ولكن باعتبار ان ما هو مباح غير معصوم محل للملك كالصبي وذراعه  
 اهل الجبار بهذه الصفة ولا يقال زوال العصمة التي هي كرامته يكون بطريق  
 الجزاء فينبغي ان لا تزول عن الصبي لانا نقول زوالها بمنزلة زوال الصحة  
 بالمرض والحيوة بالموت والغنا بالفقر واحد لا يقول ان ذلك جزاء بطريق  
 العقوبة اليه شمس الائمة رحمة الله وكان ينبغي ان يقتل اذا بلغ مرتد الكفا  
 جواب القياس لوجود الارتداد بعد الاسلام وزوال العذر وهو الصبي لا يتحقق  
 معنى المجارية بعد البلوغ ولكن في الاستحسان لا يقتل الصبي المرتد بعد

البلوغ ويجبر على الاسلام لان في صحة اسلامه اى اسلام الصبي  
 حال الصبي خلافا بين العلماء ومن قال بصحة اسلامه فكفره دة  
 عنده ومن قال بعدم صحة اسلامه فكفره ليس بردة عنده فاورث  
 هذا الخلاف الشبهة في ارتداده فهذه الشبهة صارت شبهة في قتله فتكون  
 مستقطبة له اذا السجد وتدنرر بالشبهات الا انه لو قتل الانسان قبل البلوغ  
 او بعده لا يلزم شيئا لان من ضرورة صحة ردته اهدار دمه وليس من  
 ضرورتها استحقاق قتله كالمرة اذا ارتدت لا تقتل ولو قتلها انسان  
 لا يلزمه شيء كذا في المبسوط والثالث اى ما هو حق الله تعالى مقرر  
 بين احسن والفق كالمصلاة واخوانها من العبادات البهنية  
 كالصوم والحق فانها اى الصلاة واخوانها مشروعة وحسنة في  
 وقت كالاولات المعينة لها دون وقت كوقت طلوع الشمس و  
 استوائها وغروبها في حق الصلاة ويوم العيد وايام التشريق في حق  
 الصوم وحكم هذه انها تضيح مباشرته اى مباشرة الصبي بها للتواب  
 اى لمصلحة ثوابها في الآخرة والا عتباد اى اعتياد اداها بعد البلوغ  
 بحيث لا يشق عليه في الدنيا بلا عهدة اى بلا لزوم عليه فلا يلزم  
 على الصبي بالشروع المضى فيها كما يلزم على البالغ فانه يلزمه المضى فيها  
 واتمامها حتى لو افسد باعصه ولا يلزم على الصبي بالافساد بعد الشروع  
 قضاء بها كما يلزم على البالغ فانه يلزمه القضاء بالافساد لان هذه العبادات  
 قد شرعت في حق البالغ في الجملة كذلك اى كما شرعت في حق الصبي

١٣٠

قوله في  
 مشروعة  
 تشييل كونه  
 ثالث اى شرعا  
 بين احسن والفق  
 من  
 رحمة الله  
 تعالى

مصحح وجوب قضاء فان المبالغ اذا شرع في هذه العبادات على ظن  
 انها عليه ثم نسين انها ليست علة ليصح منه الاتمام مع فوات جنته المزمع  
 حتى اذا افسد لا لا يجب عليه القضاء فكذا الصبي في هذا المعنى وكذلك  
 لا يلزم على الصبي جزاء محظور احرامه اى احرام الصبي اذا ارتكب  
 محظور احرامه كما يلزم على البالغ اذا احرم للحج واتي لما هو محظور ومنوع  
 موجب للنجاسة جزاء هذه النجاسة لان في الزامه ايجاب ضرر وذلك يستثنى على  
 الابلية الكاملة بخلاف ما كانه ما ليك من العبادات كالزكاة فانه  
 لا يصح منه اى من الصبي او امره لان فيه اى في اماره ضاراً  
 بالصبي في العاجل باعتبار نقصان ماله فيستثنى ذلك على الابلية الكاملة على  
 علم القاصرة والرابع اى ما يوجب للعبد وهو نفع محض كقبول الهبة  
 والصدقة فان النفع فيه ظاهر او قبل يدخل المال في ملكه ولو لم يقبل لم يخل  
 والضرر فيه منتفئ تصح مباشرة اى مباشرة القسم الرابع منه اى  
 من الصبي لان التصحيح ممكن على وجه الابلية القاصرة اذا كانت كافية لاداءه نفع  
 محض بلا اذن وليه اى ولي الصبي كانه اى القسم الرابع نفع محض  
 والولي انا جعل ولياً لان لا يستنصر بالعزائم فتتصل الحاجة الى الاذن فيما  
 يستلزم المضرة واما ما ينشأ من نفع محض فلا يحتاج فيه اليه كما ان قبول بدل الخلع  
 من العبد المحجور بان خالجه امرته على مال وقبضه منها بغير اذن مولاه لصح  
 لان حجة عما فيه ضرر او توليهم ضرره وبذا نفع محض في حقه فلا يتوقف على  
 اذنه ولا يلزم الحجر فيه ولذلك اى اصبه مباشرة ما فيه نفع محض من الصبي

بغير اذن الولي تجيب اجرة الصبي المحجور ما اى الممنوع عن التصرف بغير  
 الماذون من الولي اذا اجر الصبي المحجور نفسه وعمل مع بطلان العقد  
 اى عقد الاجارة يعنى لا يجوز للصبي المحجور ان يواجر نفسه لان الاجارة عقد معاوضة  
 متردد بين الضرر والنفع كالبيع فلا يملك الصبي المحجور عليه وانما ذلك الى الولي  
 ولهذا لا يستحق تسليم النفس بهذا العقد لما فيه من معنى الضرر فاذا عمل الصبي  
 وفرغ من العمل ففي القياس لا اجر له لان العقد لم يصح ودوجب الاجرة  
 باعتبارها فاذا نفسه لم يجب الاجر في الاستحسان وجب الاجر له لان هذا العقد  
 يتحقق منفعة بعد اقامة العمل فانما لو اعتبرنا العقد استوجب الاجر ولو لم  
 لم يجب له الاجر والصبي لا يكون محجورا عما يتحقق منفعة كقبول الهبة والصدقة  
 لان الحجر له دفع الضرر فبقيا لا ضرر فيه بوجه الحجر كما في كشف البرد وى وفي التخيير  
 والتفجير ذكر في وجه الاستحسان لانه اى بطلان عقده بغير اذن وليه  
 لحقه اى الصبي وهو ان يلحقه ضرر لانه عقد معاوضة متردد بين الضرر  
 والنفع فلا يملك بدون اذن الولي فاذا عمل لقي الاجر نفعا محضاً وهو غير محجور  
 فيه وتجب اجرة الصبي المحجور بالاشتمال على سلامته اذا كان الصبي المحجور من العمل  
 حراً حتى لو ملك في العمل له الاجر بقدر ما اقام من العمل لان الحجر لا يملك بالامانة اما  
 العبد المحجور اذا اجر نفسه بغير اذن مولاه فيجب له اى له العبد  
 الاجرة بشرط السلامة اى سلامة العبد من العمل فان هلك العبد  
 في العمل فالقيمة اى فيجب على المستاجر قيمة العبد يعنى ضمن المستاجر قيمة  
 العبد من يوم الغصب لانه فاصب له حين استعمله بغير اذن مولاه فيملك بالضم

من حيث وجب عليه الضمان لا الأجداس لا يجب على المستاجر الأجر لان  
 والاجر لا يتمعان وانما اوجبت الاجر لنفع المولى ووجب الضمان النفع له  
 من لزوم الاجر بخلاف الصبي المحرق انه وان هلك في العمل فله الاجر بقدر ما قام  
 من العمل لان المحر لا يملك بالضمان فلم يكن بد من ايجاب الاجر وكذلك اذا  
 قاتل الصبي بغير اذن وليه لاشي له في القياس لانه ليس من اهل القتال وانما يصير  
 اطلاقه عند اذن وليه فيكون حاله كحال المحر في المستامن ان قاتل باذن الامام  
 استحق الرضخ والافلاء في الاستحسان استحق الرضخ بالرار المصلحة والضمان  
 واستحق المجننين اى ما دون السهم من الضميمة لانه غير مجبور عن النافع المحض واستحق  
 الرضخ بعد الفراغ من القتال بهذه الصفة فيكون هو كما لو اذن فيه من جهة  
 المولى مع عدم جواز شهود القتل اى حضور الصبي للقتال بدون الاذن  
 اى اذن وليه بالاجماع وذكر في الاسلام في اصوله في صاحب الكشف  
 ما حاصله انه يحتل ان يكون هذا اى استحقاق الرضخ استحسانا قول محمد لان عنده  
 امان الصبي المجبور صحيح وذلك لا يصح الا من له ولاية القتال واذا كان له ولاية  
 القتال كان مستحق الرضخ عند الفراغ من القتال الدليل عليه ان محمد ارحمه الله  
 لم يذكر هذه المسئلة الا في السير الكبير واكثر تفريعا منه بنى على اصله كتفريعات  
 الزبادية فاعند ابي حنيفة وابي يوسف فلا يستحق شيئا لان امان الصبي المجبور  
 ليس بصحيح عندهما فلم تكن له ولاية القتال ولهذا لا يحل له شهود القتال  
 بدون الاذن بالاجماع فلا يستحق شيئا بالقتال كما يحل اذا قاتل والاصح  
 ان هذا جواب الكل لما ذكرنا ان المحر عن القتال لدفع الضرر وقد القى نفعاً

قوله ولا يتمعان  
 الرضخ اى ما دون السهم  
 من الضميمة  
 الرضخ  
 الرضخ  
 الرضخ

بعد الفراغ فلا معنى للمنع من الاستحقاق وأشار إلى ضعف هذا الاحتمال ابن القيم  
 في التحرير حيث قال وقيل هو قول محمد وتابع ابن أمير الحاج صاحب الكشف في  
 ان استحقاق الرضخ قول الكل على الأصح حيث قال والأصح ان هذا جواب الكل  
 لان المحذور عن القتال لدفع الضرر وقد القلب نفعا بعد الفراغ منه فلا معنى للمنع  
 عن الاستحقاق انتهى والخامس اى ما هو حق للعبد وهو ضرر محض كالطلاق  
 ونحوه من العتاق والصدقة والهبة فانها ضرر محض في العاجل بآثاره ملك  
 النكاح والرقبة والعين من غير نفع يعود اليه فلا يملكه اى لا يملك نفسه  
 الخامس ولو باذنه وليه حتى لو طلق الصبي امرته باذن الولي بالطلاق لا يقع  
 الطلاق كما لا يملكه اى الخامس عليه اى على الصبي غيره اى غير الصبي  
 كالولي والوصي والقاضي لان ولاية الغير عليه نظرية وليس من المنزلة اشبات  
 الولاية فيها هو ضرر محض في حقه قال صاحب الكشف كان المراد من عدم شعية  
 الطلاق والعتاق في حقه عدمها عند عدم الضرورة والحاجة فاما عند تحقق  
 الحاجة اليه فهو مشروع قال شمس الأئمة السرخسي في اصول الفقه زعم بعض  
 مشايخنا رحمهم الله ان هذا الحكم غير مشروع أصلا في حق الصبي حتى ان  
 امراة اى امرأة الصبي لا يكون حلالا للطلاق قال وهذا اى هذا الزعم  
 وهم عندي فان الطلاق يملكه اى ملك النكاح فهو من لوازمه فلا يملك  
 النكاح عن ملك الطلاق ولا ضرر للصبي فيه اى في ملك الطلاق واشتات  
 اصل الملك وانما هو اى الضرر في الاتياع اى الاتياع الطلاق فانما به يملك  
 ملك النكاح فيبين ان لا يصح النكاح لكن ربما نشأ من الزوجية من غير ان يملك



فحينئذ لا ضرر في الابقاع فلو تخففت الحاجة اليه اى الى ابقاع الطلاق من  
لده فمع الضرر كان الابقاع صحيحا من الصبي وبهذا تبين فساد قول من يقول  
انا لو اثبتنا ملك الطلاق في حقه كان خاليا عن حكمه وهو ولاية الابقاع والحق  
عن حكم غير معتبر شرعا كبيع الحر وطلاق البهيمه لانا لا سلم خلوه عن حكمه اذا الحكم  
في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت امرته وعرض عند الاسلام فالى فرق  
بينهما وكان ذلك طلاقا في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى واذا اريدت  
الفرقة بينه وبين امرته وكان طلاقا في قول محمد واذا وجدته امرته مجبوا  
فخاصته في ذلك فرق بينهما وكان طلاقا عنده بعض المشايخ كذا في الكشف  
والتقرير وايضا في الكشف واذا كاتب الاب او الوصى في نصيب الصغير  
من عبه مشترك بينه وبين غيره واستوفى بدل الكتابه صار العبد معتق  
نصيبه حتى يضمن قيمة نصيب شريكه ان كان موسرا وبهذا الضمان لا يجب الا  
باعتناق فيكفى بالابلية القاصرة دون جعله معتقا للحاجة الى دفع الضرر  
عن الشريك فنحن ان الحكم ثابت في حقه عند الحاجة فاما بدون الحاجة فلا جعل  
ثابت لان الاكتفاء بالابلية القاصرة لتوفير المنفعة على الصبي وهذا المعنى لا يتحقق  
فيما هو ضرر محض ولما كان يرد ان اقراض القاضى مال الصبي ضرر محض لانه  
قطع الملك عن العين ببدل في ذمة المستقرض ولا يقع فيه فهو من القسم  
الاسخا مس ولا يملك القسم الخامس على الصبي غير الصبي فكيف يملك القاضى الاقراض  
على الصبي مع ان القاضى يملكه على الصبي اجاب عنه بقوله انما يجوز اقراض القاضى حاله  
اى مال الصبي من المسلى اى الغنى لانه اى اقراض القاضى حفظ وصية

قوله كان صحيحا  
فناذروا من قال  
الطلاق كان خاليا عن حكمه  
ولاية الابقاع  
عن حكمه غير معتبر شرعا  
وطلاق البهيمه  
لانا لا سلم خلوه عن حكمه  
اذا الحكم  
في حقه عند الحاجة  
حتى اذا اسلمت امرته  
وعرض عند الاسلام  
فالى فرق  
بينهما وكان ذلك  
طلاقا في قول  
ابى حنيفة ومحمد  
رحمهما الله تعالى  
واذا اريدت  
الفرقة بينه  
وبين امرته  
وكان طلاقا  
في قول محمد  
واذا وجدته  
امرته مجبوا  
فخاصته في ذلك  
فرق بينهما  
وكان طلاقا  
عنده بعض  
المشايخ كذا  
في الكشف  
والتقرير  
وايضا في  
الكشف  
واذا كاتب  
الاب او الوصى  
في نصيب  
الصغير  
من عبه  
مشترك  
بينه  
وبين  
غيره  
واستوفى  
بدل  
الكتاب  
ه  
صار  
العبد  
معتق  
نصيبه  
حتى  
يضمن  
قيمة  
نصيب  
شريكه  
ان كان  
موسرا  
وبهذا  
الضمان  
لا يجب  
الا  
باعتناق  
فيكفى  
بالابلية  
القاصرة  
دون  
جعل  
ه  
معتقا  
للحاجة  
الى  
دفع  
الضرر  
عن  
الشريك  
فنحن  
ان  
الحكم  
ثابت  
في  
حقه  
عند  
الحاجة  
فاما  
بدون  
الحاجة  
فلا  
جعل  
ثابت  
لان  
الاكتفاء  
بالابلية  
القاصرة  
لتوفير  
المنفعة  
على  
الصبي  
وهذا  
المعنى  
لا  
يتحقق  
فيما  
هو  
ضرر  
محض  
ولما  
كان  
يرد  
ان  
اقراض  
القاضى  
مال  
الصبي  
ضرر  
محض  
لانه  
قطع  
الملك  
عن  
العين  
ببدل  
في  
ذمة  
المستقرض  
ولا  
يوقع  
فيه  
فهو  
من  
القسم  
الاسخا  
مس  
ولا  
يملك  
القسم  
الاسخا  
مس  
على  
الصبي  
غير  
الصبي  
فكيف  
يملك  
القاضى  
الاقراض  
على  
الصبي  
مع  
ان  
القاضى  
يملكه  
على  
الصبي  
اجاب  
عنه  
بقوله  
انما  
يجوز  
اقراض  
القاضى  
حاله  
اى  
مال  
الصبي  
من  
المسلى  
اى  
الغنى  
لانه  
اى  
اقراض  
القاضى  
حفظ  
وصية  
تعالى

المال الصبي مع قلادة على الاقضاء اى الاستيفاء من المستقرض  
 بعلمه من غير حاجة الى دعوى وبينه فان علم القاضى كاف في الحكم و  
 تحصيل المال منه فلا احتياج الى الجور وبه عند علم القاضى بخلاف الاقراض من  
 غير المولى لا تنفذ القسرة على الاقتضاء في الكشف صح الاقراض  
 من القاضى وصار له سند وبالبيه لان الذين الذمى على المستقرض اوسع  
 ولاية القاضى ليعيد العين وزيادة لان القاضى يمكنه ان يطلب مليا على خلاف  
 العادة ويقرضه مال اليتيم كما يقتضيه النظر والبدل مأمون عن التوى باعتبار  
 السلامة وباعتبار علم القاضى وامكان تحصيله المال منه من غير حاجة الى دعوى  
 وبينه فكان مصونا عن التلف فوق صيانة العين فان العين يرضها بالتلف  
 باسباب غير محصورة فصار القرض لمحقا بهذا الشرط وهو ان يكون المقرض  
 قادرا على تحصيله بالمنافع الخاصة فلذلك كان القرض نظرا من القاضى له  
 ونفقا فيملكه على الصبي وضررا من الوصى لترجح جهة الشرع في حقه فلا يملكه  
 انتبه قال مولانا نظام الملّة والدين في الشرح ينبغي ان لا يفتى بهذه الرواية  
 في زماننا لظهور الخيانة اليوم في القضاة لانهم قالوا ان افشاء الخيانة في  
 القضاء يقتضى ان لا يفتى بالاجراء بعلم القاضى بخلاف الاب فانه لا  
 اقراض مال ابنه الصبي من المولى لعدم القدرة على الاستيفاء لان لا يمكن  
 من تحصيل المال من المستقرض بنفسه فكان بمنزلة الوصى الا في اوابية  
 يملك الاب اقراض مال ابنه الصبي من المولى لان الاب يملك التصرف في المال  
 والنفس فكان بمنزلة القاضى واما الاستقرض فقد ذكر في شرح الحامى الصغير

لقاضي خاں رحمه الله تعالى الاب لو اخذ مال الصغير قرصاً جاز لانه يملك عليه  
 والوصي لو اخذ مال اليتيم قرصاً لا يجوز في قول ابي حنيفة وقال محمد لا بأس اذا  
 كان ولياً فافراد على الوفا و ذكر في احكام الصغار نقلاً عن المنتقى انه ليس  
 للقاضي ان يستقرض مال اليتيم والغائب لنفسه والسادس اى ما هو حق  
 مترددين النفع والضرر ومحمّل لهما كالبيع فانه اذا كان راجحاً كان نفعاً اذا  
 كان خاسراً كان ضرراً والاجابة فانها اذا كانت اقل من اجر الشئ تكون  
 نفعاً في حق المستاجر واذا كانت باكثر من اجر الشئ كانت ضرراً في حق المستاجر  
 وغيرهما من المعاوضات التي يؤخذ فيها العوض كالسكاح والكسابة والشركة  
 والاخذ بالشفقة والاقرار بالغصب والاستهلاك والربح فيها اى في  
 هذه الاشياء يقع مشوب باحتمال ضرر فبانضمام راي الولى باجابه  
 يندفع الاحتمال اى احتمال الضرر لان الولى لا يرمى المصلحة الا فيما له فيه  
 نفع غالباً فالمتحقق بما يتجسس نفعاً فيملك الصبي هذا القسم الساوس معه  
 اى مع راي الولى لا يندفع الاحتمال المذكور ثم عند ابي حنيفة لما  
 انجبر القصول اى فصور راي الصبي بالاذن اى باذن الولى ورائه  
 كان الصبي المأذون كالبالغ في نفاذ التصرفات فيملك الصبي هذا  
 القسم بغيب فاحسن وهو ما لا يدخل تحت تقويم المقوقطين  
 مع الاجانب باتفاق الروايات عن ابي حنيفة ومع الولى في رواية  
 عنه بخلاف رواه اخرى عنه فان فيها لا يملك لان الولى ستم في الاذن لجواز  
 ان يكون اذنه خادماً منه لا خذلاً له ولا كذا لك في الاجنبى فيفقد بيع الصبي

مثلاً من الجانبين فاحش كما ينبغي بيع غيره من البائعين أو كما ينبغي بيعه  
 بعد البلوغ والكان لا ينبغي بيع الصبي من الولي بعين فاحش باتفاق الروايات  
 وينفذ في روايته وعندهما أي عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى كما يجوز  
 هذا القسم السادس مع الغبن الفاحش مطلقاً لا من الولي ولا من غير الولي قال  
 الباقي في وقول أبي حنيفة أصح لأن إقرار الصبي بغير إذن الولي صحيح وإن  
 لم يملك ذلك بنفسه وفيه نظر بل الذي يظهر لي أن قوله صهما أي قول  
 أبي يوسف ومحمد أظهر فليقبل كذا في التفسير بشرح التحرير لأن الأذن  
 إنما اعتبر شرعاً ليا من من الضرر فلما عقد مع الغبن الفاحش علم أن أذنه  
 لم يقع في محله كذا في بعض الشروح وقال بركت الله يا أيها الولي لأن الأذن بالبيع  
 راجع إلى الأذن بالبيع المتعارف وهو البيع بغير الغبن الفاحش انتهى  
**مسألة** سفر العصية من البقي والابق وقطع طريق ونحوها  
 لا يمنع الرخصة المتعلقة بالسفر كقصم الصلوة الرابعة وإفطار الصوم  
 عندنا أي عند أصحابنا اسخفية خلافاً للأئمة الثلاثة فان سفر <sup>لعصية</sup>  
 عندهم يمنع الرخصة والدليل لنا أي لأصحابنا اسخفية على كون سفر <sup>لعصية</sup>  
 غير مانع عن الرخصة إطلاقاً أي إطلاقاً لخصوص الرخص قال الله تعالى  
 فمن كان منكم حراً يفتأ أو على سفر فعذرة من أيامه وفي صحيح مسلم عن  
 ابن عباس رضي الله تعالى عنه فرض الله تعالى الصلوة على لسان نبيكم  
 في الحضرة أربع ركعات وفي السفر ركعتين وفي مسند أحمد وصحيح ابن حبان  
 وصحيح ابن خزيمة وغيره أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقت في المسح

على اثنين ثلثة ايام وليا يهين للمسافر والمقيم يوماً وليمة فالامة المذكورة  
 واحمد ثيان المذكوران وغيرهما من النصوص والة على كون السفر المطلق  
 موجبا للرخصة والامة الثلثة قالوا في الاستدلال على كون سفر المعصية  
 مانعا عن الرخصة بان الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية فيجعل السفر  
 معه وما في حقها كالسكر يجعل معه وما في حق الرخص المتعلقة بزوال العقل  
 لكونه معصية قلنا في جواب هذا الاستدلال باننا سلمنا ان النعمة لا تنال بالمعصية  
 لكن لا نسلم ان في سفر المعصية جعل الرخصة سببا للرخصة لان المعصية  
 ليست اياها اى السفر بل المعصية البغى والابق وقطع الطريق والسفر  
 منفصل عن المعصية من كل وجه لوجود المعصية بدون السفر كالقتل والابق المقيم  
 ويوجد السفر بدون المعصية كالسفر السدوب يدل المعصية مجاورة للسفر  
 والسبب هو السفر ومجاورة ثبته غير النعمة من اعتباره شرعا فصار سفر المعصية  
 كالصلاة في الارض المخصوصة فان نفس الصلاة ليست بمعصية بل  
 هي خير محض وانما جاورها شغل بله الغير بدون اذنه وهو معصية بخلاف السبب  
 المعصية كالسكر يشرب السكر المحرم حيث لا يمنع له شرعا فانه حدث  
 عن معصيته فلا تنطبق الرخصة لان سببها لا بد ان يكون مباحا والفرض انتفاء  
 الاباحة الشرعية كذا في التقرير **مسئلة** المواخلة بالخطاء  
 قال الامام الاشعري الصواب ما اوجب اليه المقصود بحكم الشرع والخطاء العمد  
 عنه وقيل الخطاء فصل او قول الصيد عن الانسان بغير قصد بسبب ترك التثبت  
 عند مباشرة امر مقصود سواء قال السيد الامام ابو القاسم رحمه الله الخطاء

قوله قالوا الرخصة نعمة  
 قد اخرجوا الحق بقوله تعالى  
 فلياربنا ولا عاد فلا اثم على  
 رخصة اكل البنية من اثم خارج  
 كون الخطاء غير باغى  
 ولا عادى فاما على السبب  
 فليخرج في غير مجازاته  
 ويكون الحكم في ذلك  
 الرخص باليتاس فتاوى  
 قد راجعنا في غير مجازاته  
 بالاستثناء عليه ولا على  
 بالمقيم المظهر القاصي فاذا  
 له الاكل اجماعا وثباتا  
 يتاثيره الاطلاق ولا يحتمل  
 ابتداء به عند تأملها  
 منه رحمهم الله  
 نقاس

نقاس له رحمهم الله  
 معصية ٢٠ حرمه  
 بزوال العقل كونه  
 في الرخص المجردة  
 يجعل معه وما في  
 قوله كذا في

يذكر ويراد به ضد الصواب ومنه يسمى الذنب خطيئة ومنه قوله تعالى ان قلتم  
 كان خطا كبيرا هو ضد الصواب لا ضد العمد ويذكر ويراد به ضد العمد كما  
 في قوله تعالى ومن قتل مومنا خطأ وقوله عليه السلام رفع عن امثلي خطا والنسيان  
 ثم قال والخطا ان يكون عاكدا الى الفعل لا الى المفعول كمن رمى الى انسان  
 على ظن انه صبيد فهو قاصد الى الرمي لا الى المرمى اليه وهو الانسان كذا في  
 كشف البردوى وذكر صدر الشريعة في التوضيح الخطا هو ان يفعل فعلا  
 من غير ان يقصده قصدنا ما كما اذا رمى الى صبيد فاصاب انسانا فانه  
 قصد الرمي لكن لم يقصد به الانسان فوجد قصد غير تام انتهى وذكر التقاضي  
 في التلويح ذلك ان تمام قصد الفعل ان يقصد محله وفي الخطا يوجد قصد  
 الفعل دون قصد المحل انتهى وذكر ابن الهمام في التقرير الخطا ان يقصد به  
 غير المحل الذي يقصد به بجنابة كما لضمضة تسري الى الحلق والرمي الى صبيد  
 فاصاب آدميا انتهى فان القصد باوخال الماء الفهم ليس الى ملوجه وبالرمي  
 ليس الى الادمى كذا في التقرير جازة عقلا اى لا ياي العقل عن تخويل  
 المواخذة على ارتكاب السيئة خطأ عند اهل السنة والجماعة خلافا  
 للمعتزلة فان عندهم لا تجوز المواخذة بالخطا ولا يلحق بجنابه تعالى  
 والدليل لنا اى لاهل السنة والجماعة على جواز المواخذة بالخطا قوله تعالى  
 ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا فان الباري تعالى يسئل عن عدم  
 المواخذة بالخطا رفيه والالم يكن وامرنا ان نسا له عنه ولو كانت المواخذة  
 بالخطا غير جائزة عقلا لكانت مستحيلة والسؤال بما يستحيل نفيا باطل لان



عدم وقوعه ضروري فلما فائدة للسؤال بعدم وقوعه والخزنة قالوا في الاستدلال  
 على عدم جواز المواخذة بالخطار بان المواخذة بالجناية وبهي اى الجناية  
 انما يتحقق بالقصد ولا قصد في الخطار لان الخطا طى غير قاصد الى الخطار  
 فلما جناية في الخطا فكيف يواخذ به قلنا في الجواب المواخذة في الخطار بعد  
 التثبت ولا احتياط الواجب الذي ينهى عنه الخطار لا بنفس الخطار لا  
 في ان ترك التثبت والاحتياط جناية وقصد وان لم يكن بنفس الخطار جناية  
 وقصد ولما كان الخطار مبنيا عن عدم التثبت الذي هو جناية عند الخطار  
 ايضا جناية فالذنوب كالسموم فكما ان تناول السموم يؤدي الى الهلاك و  
 السكان خطار كذلك تخطى الذنوب يقضي الى العقاب وان لم يكن غريته  
 الا ان فيه اى في الخطار شبهة العدم اى عدم الجناية والشبهة واثار  
 في العقوبات فلا يواخذ لحد حتى لو زفت اليه غير مرتته فوطيها على ظن انها  
 امرية لا يحبس المحم ولا قصاص حتى لو رمى الى الشان على ظن انه صيد فقتله  
 لا يحبس القصاص دون ضمان المتكلفت خطاء من الاموال بيان  
 للمتلفات اختراجه عن النفوس فلو تلف مال انسان خطار بان رمى الى شاة  
 او بقرة على ظن انها صيد او اكل مال الشان على ظن انه ملكه يحجب الضمان له ضمان الجوار  
 فعل في حتمه عصمة المحمل وكونه خاطيا معذورا لا يبا في عصمة المحمل والدليل على انه  
 بدل المحمل لاجزاء الفعل انه لو تلف جماعة مال انسان يحجب على الكل ضمان واحد  
 كما لو كان المتلف واحدا ولو كان جزاء الفعل لوجب على كل واحد ضمان كل  
 كما في القصاص وجزاء الصيد ويقع طلاقه اى طلاق الخطا بان اراد

ان يقول مثلاً استثنى فجرى على لسانه انت طالق عند فأي عند الحقيقة كما  
 مروي عن الشيخين والبي يوسف رحمه الله تعالى لكن الوقوع عندنا انما هو  
 في الحكم والقضاء لا فيما بينه وبين الله تعالى فهي امر رتبة كما نص عليه بن الهام  
 في التحرير وفتح القدير وقره ابن امير الحاج في التقرير خلافاً للشافعي  
 رحمه الله تعالى فانه قال بوقوع طلاق الخطأ لانه الطلاق يقع في الكلام  
 واعتبار الكلام بالقصد ولم يوافق القصد في الخطأ واذا لم يغير كلاماً  
 فكيف يقع طلاقه كما في الناسم اذا طلق امر رتبة في حالة النوم لا يقع طلاقه  
 بالاتفاق قلنا في جواب الشافعي نعم اعتبار الكلام بالقصد لكن لا يوقف الحكم  
 على وجود حقيقة لان في وقف الحكم على وجود حقيقة حرج اذا الغفلة عن  
 معنى اللفظ كما هي في صوة الخطأ وعدم القصد احرج عن باطل  
 فكيف يعلم وجود القصد حقيقة فلا ينافي الحكم به والقصد سبب ظاهر وسهول  
 والميلوغ فاقيم تميز المبلوغ عن عقل مقابلة اى مقام القصد فناء  
 للمخرج كما اقيم السفر مقام المشتقة في خص السفر لان العاقل البالغ لا يفعل لفعل  
 غالباً الا بالقصد فيكون صدور الفعل عنه وليلاً على القصد بخلاف النوم  
 فان عدم القصد فيه ظاهر للعلم يقيناً بان النوم بينا في اصل العمل بالعقل لان النوم  
 مانع عن استعمال العقل وكانت البلية القصد معدومة في الناسم سيقين من غير  
 حرج في ذكره كذا في التقرير **مسألة** الاكراه وسهول الغير على  
 ما يرصاه من قول او فعل ولا يختار مباشرة لو تولى ونفسه كذا في التلويح و  
 التحرير والتقرير وقال شمس الائمة السرخسي في اصول الفقه هو اسم لفعل

يفعل الانسان بغيره فينتفي به رضاه او يفسد به اختياره وهو نوعان **مكروه**  
 بان يفسد الفاعل الى مباشرة المكروه عليه بما يفوت النفس والعرض  
 ولو انما كان من جهة النفس لكانت طمعه والا اذا لم يغلب على طمعه فقد ميت **مكروه**  
 بل ان ذلك تهديد وتحويل لا تحقيق لا يكون اكراما اصلا فيفسد الاختيار  
 بجعله مستندا الى اختيار آخر لانه يعد منه اصلا او حقيقة الفصد الى امر  
 متروك بين الوجود والعدم تبرجج احد جانبيه على الآخر فان استقل لفظ  
 في قصده ففسده والافساد وبعدهم الرضا كذا في التحرير والتقريب وفي  
 التاخير ومعنى افساده الاختيار ان الانسان مجبول على حب حياته فلو  
 يحمله على الاقدام على ما اكره عليه فيفسد اختياره من هذا الوجه انتهى وعنه  
 اى غير يلحق بغيره اى غير الاكره بما يفوت النفس والعضو وهو الاكره  
 بغير ما يفوت النفس والعضو كالحبس والضرب وهذا يتخلل الوجهين **الاول**  
 ان يكون مثالا لغير ما يفوت النفس والعضو وثانيهما ان يكون مثالا للاكره  
 الغير الملبس فيكون معناه كالحمل على المكروه عليه والاكره على شئ بالحسب النظر  
 الذى لا يفسد الى تلف عضو او تلف الاموال وغيره ما به لو لم يفعل هذا  
 الامر المكروه عليه بحسب او بغيره او يتلف ماله او يعامل به غيره وهذا القسم  
 من الاكره يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار كالمكروه من الصبر على غير ما يفوت  
 النفس والعضو وانتهى به بحسب نحو ابنه وابيه وامه وزوجه وكل فى حق  
 منه كاخته واخيه لان القرابة المتبادرة بالحرمة بمنزلة الولادة فالقياس انه ليس  
 باكره لانه لا يلحقه ضرر بذلك والاستحسان انه اكره لان بحسبهم يلحق به من الحزن

قوله بالقياس  
 الاستحسان  
 ان الاكره باظهار  
 على وجهين  
 اكره بالقياس

١٢١

والهم بالبحر بحبس نفسه واكثر فكل ان التهديد في حقه بذلك لعدم تمام الرضا فكذا  
 التهديد بحبس احد هم كذا في الكشف والتحرير والتقرير وذكر صدر الشريعة في  
 التنقيح والاكراه والتحجيس عنده اى عند الشافعي سوار شتمه وفي التلويح ان  
 في احبس ضرر كالقتل والعصمة تقتضي رفع الضرر قال الامام محي السنة الاكراه  
 ان يخوفه بعقوبة تنال من بدنه لا طاقته له بها وكان الخوف ممن يمكنه تحقيق  
 ما يخوف بها فيدخل فيه القتل والضرب المبرح اى الشديد وقطع العضو  
 وتخليد السجن لا اذ هاب الهواه وتلاف المال ونحو ذلك ما ينبغي وذكر الاستسوغ  
 في شرح المنهاج الاكراه قد ينشئ الى حد البحار وهو الذي لا يتبعه للشخص معه  
 قدرة ولا اختيار كالاقتار من شايق وقد لا ينشئ اليه كما لو قيل له ان لم تقتل  
 هذا انا اقتلتك وعلم انه لو لم يقتله حال قتله اشتمه وهو اى الاكراه لا يصح  
 التكليف بالفعل المسكوك عليه ونقيضه مطلقا سوار كان الاكراه  
 بلجيا او غير بلجي كما نص عليه فخر الاسلام في اصوله وصدر الشريعة في التنقيح  
 وابن الهمام في التحرير وقره صاحب الكشف والتفتازاني في التلويح وابن  
 اسير الحاج في التقرير وقال جماعة من الاصوليين كالامام الرازي في المحصول  
 والامري في الاحكام والبيضاوي في المنهاج وغيرهم في اسفارهم ان الاكراه  
 يهتج التكليف بالفعل المسكوك عليه ونقيضه في ضمن الملجى وذكر ابن السكس  
 في شرح المعالم هذا القسم لا خلاف فيه دون ضمن غيرة اى غير الملجى يعنى  
 الاكراه في ضمن غير الملجى لا يمنع التكليف وهو المفهوم من كلام صاحب المنهاج  
 وقال ابن السكس في شرح المعالم وهو مذنب اصحابنا وقالت المعتزلة

ان الاكراه يمنع التكليف في المباحين المكروه عليه وتبقيضه ويبين في غير  
 اى في غير المباح في عين المكروه عليه وذلك فقيضه اى نقض المكروه  
 عليه يعنى لا يمنع الاكراه في غير المباح التكليف بنقض المكروه عليه عند المعتزلة فان  
 اكراه على ترك الصلوة بالحبس فان ترك غير مكلف به واما الصلوة فهي مكلف بها  
 والدليل لئلا اى للحنفية القائلين بان الاكراه مطلقا ما يجزى كان او غير مجزى  
 لا يمنع التكليف بالفعل المكروه عليه وتبقيضه ان الفعل المكروه عليه كذا تبقيضه  
 ممكن في نفسه والفاعل متمكن اى قادر على ايقاعه وعدم ايقاعه  
 كيف لا يكون متمكنا في الحال هو اى الفاعل يجتاز اخذ المكروه هين  
 من المكروه عليه والمكروه به فان راي الفعل المكروه عليه اخف من المكروه به بختياره  
 وان راي المكروه به اخف من الفعل المكروه عليه اختار المكروه به فالفاعل قادر  
 فيصح التكليف وكذا اى لا يجل ان الفاعل متمكن على ايقاع الفعل المكروه عليه  
 وعدم ايقاعه قد يفترض على المكروه ما اكراه عليه كذا كراه بالقتل  
 على شرب الخمر فياثم المكروه بتركه اى تركه ما اكراه عليه كشر الخمر  
 عالما بسقوط حرمة لا باجته في حقه لقوله تعالى الا اذا اضطررتم اليه والاقدام على  
 المباح عند الاكراه فرض وقد يجده على المكروه ما اكراه عليه كعلى قتل  
 مسلم ظلمسا اى كالاكراه على قتل مسلم ظلم من غير تقصير موجب للقتل  
 فيوجب المكروه على الذل اى ترك قتل مسلم ظلم كعلى اداء كلمة الكفر  
 اى كايوجب المكروه على اجراء كلمة الكفر على لسانه بالترك والى اصل ان ما اكراه  
 فرض ومباح وخفيته وحرام ويوجب على الترك في الحرام والخفيته وما يثم في غيرها

والمباح وكل من الاجر والاثم انما يكون بعد كون الفاعل متمكنا على الفعل  
 والمراد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى يقتل لم ياتم ولم يجر وبالرخصة  
 انه يجوز له الفعل لكنه لو تركه صبر حتى يقتل يوجب عقلا بالغرمة وبهذا يسقط الاعتراض  
 اسي اعترض صاحب الكشف على كلام فخر الاسلام بانه ان اريد بالاباحة  
 انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى يقتل لا ياتم فهو معنى الرخصة وان اريد  
 انه لو تركه ياتم فهو معنى الفرض كذا ذكره المتفكراني في التنازع وابن امير البحر  
 في التفسير قال المفسرون بين الاكراه الملبى وغير الملبى بان الاول مانع عن  
 التكليف بخلاف الثاني فانه ليس مانع عن التكليف في الاستدلال على ان  
 الاكراه الملبى مانع عن التكليف بالفعل المكروه عليه وبنقيضه بان المكروه عليه  
 واجب الوقوع من المكروه وضده ممتنع وقوعه من المكروه لانه  
 في الارتهان اجبارا لنفسه والمضطر اليه اجب وضده واجب ممتنع والتكليف  
 بهما اسي بالواجب والممتنع محال كذا استدلال الامام في المحصول وهو  
 قول صاحب المنهاج لزوال القدرة لان القا در على الشيء هو الذي انشا  
 فعله وان شئت ترك قلنا في جواب استدلال المفسرين ان المكروه عليه  
 واجب بالذات وضده ممتنع بالذات فان الفعل في نفسه ممكن والذات  
 قاهرة عليه بل وجوب المكروه عليه وامتناع ضده بالشرع لقوله تعالى  
 ولا تقوا ايديكم الى التهلكة او بالعقل فان العاقل من شانه ان يختار  
 ما هو اخف عنده وهو حيوة نفسه وسلامة عضوه والايجاب ولافتنا  
 بالشرع او بالعقل لاينا في الاختيار للفاعل بل هو اى كل واحد



من الامتناع بالشرع او العقل من حجب لجانب الفعل او الترك كما يجب  
لجانب الفعل او الترك والترجيح لا يتأتى الا اختياراً حتى يمتنع التكليف فتأمل فانه متيقن  
وقالت المعتزلة الذين يسمون الى ان الكراه في غير المباحي يمنع التكليف في غير المكروه عليه  
دون تقيضه في الاستدلال على ندمهم بان المكروه اذا كرهه على عين المأمور به  
كالصلوة مثلاً فلا يتبين به اى بالمأمور به لداعى الا كراهه قال الانسان يبيل او لا  
الى دفع المضار الجسمانية كالضرر بالحسن فالا كراه هو الباعث او لا الى اراوة الفعل  
وفما للبيضة وبالنظر الى هذا الباعث فيجعل المكروه الفعل لا لداعى الشرع فلا خلاف  
لعدم الامتناع بحكم الشرع فلا يثبت عليه اس على اتيان هذا  
المأمور به فلا يصح التكليف به اس هذا المأمور به فانهم  
يشترطون في المأمور به ان يكون بحال يثبت على فعله  
بخلاف ما اذا اتى بتقيض مسكوه فيه كما اذا كرهه على ترك الصلوة فانه  
بالصلوة فانه اى المكروه ابلغ في اجابة داعى الشرع حيث صبر على  
التعذيب في سبيل الله فيثبت على هذا التقدير قال بركت الآله آبادى  
لانه اذا اختلف فيه الداعيان فترك مقتضى داعى الاكراه واتى بمقتضى داعى  
الشرع فهو ابلغ في الاجابة لداعى الشرع انتهى قلنا في جواب استدلال  
المعتزلة بما اورد عليهم القاضي ابو بكر الباقلاني ونقله عنه ابن التل في  
شرح المعالم بانهم اعترفوا بصحة التكليف بضد المكروه عليه وصحة التكليف  
بالضد تقتضى المقدورية على الضد لان الله تعالى لا يكلف العبد  
الا بعد خلق القدرة له عندهم والقدرة على الشئ عندهم قدرة على

ضده اى على ضد ذلك الشئ فالقدرة على ضد المكروه عليه قدرة على ضد  
 ضد المكروه عليه وضد ضد المكروه عليه عين المكروه عليه فصار المكروه عليه مقدورا  
 وكل مقدور يصح التكليف به ولا يخفى عليك ان هذا الجواب لا يدفع الاستدلال  
 لان المغترلة لم يذهبوا الى منع التكليف لكون المكروه عليه غير مقدور بل لعدم  
 ترشيب الثواب على اتيانه اشتراطهم كون المأمور به بحال يتشابه على فعله  
 فلمهم ان يمنعوا كلفته قولنا كل مقدور يصح التكليف به فالجواب الذي يدفع الاستدلال  
 اننا لا نسلم ان الاتيان بعين المكروه عليه لداعي الاكراه لزوما فان الذين يذنبوا  
 انفسهم في سبيل الله لا يقيدون على الفعل المالداعي الشرع انما الاعمال بالنية  
 قال الغزالي في المستصفى الاتي بالفعل مع الاكراه كمن اكراه على ادراك الزكاة  
 مثلا ان اتى به لداعي الشرع فهو صحيح اولداعي الاكراه فلا ~~مسئلة~~  
 لا حرج في الدين عقلا كما هو عند المغترلة فان العقل يحكم بانه تعالى  
 لا يستجابه الاوصاف الكمالية التي من جملتها الرحمة الواسعة لا يوقع عبثا  
 في الحرج بان يامرهم بما لا يطاق ويكلفهم بما يفرشيق عليهم او شرعا كما هو  
 عندنا فان قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها يدل عليه وهو الحرج  
 كله مشكك له افراد يصدق على بعضها بالشدّة وعلى بعضها بالضعف  
 اذا عاجز من كل وجه حرجه اشد من حرج العاجز من بعض الوجوه وتخفيف  
 الاحكام بقدر الحرج فالله اى لاجل انه لا حرج في الدين والحرج  
 مشكك لم يجب شئ من الاحكام على الصبي العاقل لضعف بناءه  
 وعدم كمال عقله وفي الايجاب عليه حرج عظيم ولا على المعتوه البالغ

اى لا يجب شئ من الاحكام على المعنوه البالغ لقصور العقل والعته آفة  
 يوجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام فيشبه بعض كلامه كلام العقل  
 وبعضه كلام المجانين وكذا سائر اموره كذا في كشف البردوى وفي التحرير العته  
 اختلاط الكلام مرة ومرة وقال ابن امير الحاج في التقرير وهذا مختص بمحبت  
 لتقرئيه باختلال العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة كلام العقل مرة كلام  
 المجانين وكذا سائر اموره وحسن منه ما قيل آفة ناشئة عن الذات لا  
 خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام فيشبه بعض كلامه كلام العقل وبعض  
 كلام المجانين وخرج بناشئة عن الذات ما يكون بالمخدرات وهذا مختص  
 المتأخرين خلافا لابي زيد حيث ذكر في التوقيم ان حكم العته حكم الصبا  
 الا في حق العبادات فان لم يسقط به الجواب استيناف في وقت الخطاب و  
 هو البلوغ بخلاف الصبا لانه وقت سقوط الخطاب وذكر صدر الاسماء  
 في اصوله مشير الى هذا القول ان بعض اصحابنا ظنوا ان العته غير شتى  
 بالصبا بل هو ملحق بالمرض حتى لا يمنع وجوب العبادات وليس كما ظنوا  
 بل العته نوع جنون فيمنع وجوب اداء الحقوق جميعا اذ المعنوه لا يقض  
 على عواقب الامور كصبي ظهر منه قليل عقل وتحقيقه ان نقصان العقل  
 كما اثر في سقوط الخطاب عن الصبي كما اثر عدمه في حقه اثر في سقوط  
 بعد البلوغ ايضا كما اثر عدمه في السقوط بان صار مجنونا لانه لا اثر للبلوغ  
 الا في كمال العقل فاذا لم يحصل الكمال بعد وثبت هذه الافة كان البلوغ  
 وعدمه سواء وقال فخر الاسلام الخطاب سقط عن المجنون كما سقط عن

قوله ولم يجز قضاء  
 الصلوة أه يصيب  
 بالان لا يستطاع اليه  
 الوجوب ولا الاداء  
 الا ان الشئ  
 الطهارة عنها شئ  
 الاداء الصلوة على  
 وفق القياس  
 والصوم على خلافه

الصبي في اول احوال الصبا تحقيقا للمعدل وهو ان لا يودي الى تكليف  
 باللبس في الوسع ويسقط عن المعقود كما يسقط عن الصبي في آخر احوال  
 الصبا تحقيقا للفضل وهو نفى المخرج عنه نظرا وحرمة عليه ولم يجز  
 قضاء الصلوة الساقطة في حالة الحيض والنفاس على الحائض  
 فان الحيض لما لم يكن اقل من ثلثة ايام وليا ليها عند الطرفين اقل من  
 يومين واكثر الثالث عند ابى يوسف كان الواجب داخل في حد التكرار  
 لا محالة وكذا النفاس العادة يكون اكثر من مدة الحيض فتقضى عفا الواجب  
 فيه ايضا والدخول في حد التكرار والكثرة مستلزم للمخرج والمخرج مد فوج شئ  
 د والله الصوامر فانه يجب قضاءه اذ ليس في قضاءه حرج لان الحيض  
 لا يزيد على عشرة ايام وليا ليها فلا يتصور ان يكون متفرقا لوقت الصوم  
 وهو الشهر والنفاس وان كان قد استوعب الشهر لكن لما كان حكمه ماخوذاً من  
 الحيض في الصلوة والصوم ولم يكن مستقلاً للصوم بوجبه كان حكمه النفاس  
 كذلك وان استوعب الشهر وايضا وقوع النفاس في وقت الصوم من  
 النواذر فلا يبنى الحكم عليه كالاغمار اذا استوعب الشهر بخلاف الصلوة فان  
 وقوعه عادة في او ان الصلوة من اللوازم فاشتر في سقوط القضاء لدخول  
 الواجب في حد التكرار لا محالة وليشهد لعدم وجوب قضاء الصلوة ولو وجب  
 قضاء الصوم با في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها قالت كان يصيبنا  
 ذلك يعني الحيض فنوم بقضاء الصوم ولا نوم بقضاء الصلوة واجماع الامة  
 عليها لكن اختلفت الشافعية بين وجوب اداء الصوم على الحائض والنفساء

لما يترتب من الحيض  
 والاصغر والاكبر عند  
 الاداء بقية ثم استشار وجوب  
 الصلوة عليها للمخرج  
 الا كراهة بخلاف  
 مخرج في وجوب  
 او عليها لان الحيض لا يترتب  
 والنفاس كغيره من غير  
 في انما على وجوب اداء  
 ثم عليها في عاتق الحيض  
 بر سر  
 حاس لا وفعل  
 من اكثر الفقهاء  
 سبب وهو شهود  
 فان القضاء مستند الى  
 من ثبيل لا يجب واخاره  
 من الهم لا تخار الشرط  
 بين موجبا مطلقا والقضاء  
 يترتب على سبيل  
 وجوب كما في القام  
 ولان الاداء حرام  
 من غير غلبة  
 واجبا او مستحب  
 حرمه الله

في حالتى الحيض والنفس عدم وجوبه فتقيل يجب نقله السبب عن الكثر  
 الفقهاء التحقيق الالهية والسبب هو شهود الشهود لانه يجب عليها القضاء  
 بقدر ما فاتهما فكان الماتى به بدلا عن الثابت وقيل لا يجب وذكر متاخرانه  
 الاصح عند الجمهور الانتفاء شرطه وهو الطهارة وشهود الشهير فوجب عنه  
 انتفاء العذر لا مطلقا ووجوب القضاء يتوقف على سبب الوجوب و  
 هو ههنا شهود الشهير وقد تحقق لا على وجوب الاداء والاملا وجب قضاء  
 الظاهر مثلاً على من نام جميع وقتها لعدم تحقق وجوب الاداء في حقها بناء على انه وجوب  
 القضاء سائياً وجوب الاداء وانما بناء على انه سبب في فاعله لولا البتة وجوباً سابقاً فلا يتوقف  
 وجوبه على وجوب الاداء او رد يلزم على هذا ان لا يسمى قضاء لعدم استدراك  
 ما فات من الوجوب واجيب انما يلزم لو انحصر موجب التسمية فيما ذكر ثم هو  
 ممنوع فانه انما يسمى قضاء لما فيه من استدراك مصلحته ما انعقد سبب وجوبه  
 ولم يجب لما نفع قال ابن الهمام في التحرير والانتفاء يعنى عدم وجوب الاداء  
 الصوم على السحائض والنفساء في حالتى الحيض والنفساء قيس قال  
 تلميذه ابن امير الحاج في التتريه هو الوجه الذى لا معدل عنه لان الاداء حائز  
 الحيض حرام منهي عنه فلا يكون واجباً ما موراه للتنا في بينها ومن هذا اوله  
 قال السبكي اختلاف لفظ لان ترك الصوم حاله العذر جائز اتفاقاً والانتفاء  
 لعدم زواله واجب اتفاقاً لكن ليس كذلك بل فائدة بينها كما في الذخا  
 فيما اذا قلنا يجب التعرض للاداء والقضاء في الميتة فان قلنا لوجوبه عليها  
 لو تها القضاء والائوت الاداء فانه دفت توجه الخطاب والله سبحانه وتعالى اعلم

وكون المرض من اسباب العجز فانه سبب الموت بوسطه تزداد الالام الموت  
 عجزا للصحة حقيقته وحكم ليس فيه شوب القدرة بوجه تشرعت العبادات  
 للمريض في السد من قيل المرض حاله في البدن خارجة عن المجرى الطبيعي  
 وعادة بعضهم هو ميته للجبن ان يزول بها اعتدال الطبيعة والمذكور في  
 بعض كتب الطب ان المرض هيته غير طبعية في بدن الانسان بحيث  
 بالذات آفة في العقل وافة العقل ثلث التغير والنقصان والبطلان  
 والتغير ان تخيل صور الا وجود لها خارجا والنقصان ان يضعف بصره  
 مثلاً والبطلان العمى كذا في كشف البرذوي وفي التقرير شرح التحرير عنه  
 عبارات منها ما يعرض البدن يخرج عن الاعتدال اسخاص ومنها هيته  
 غير طبعية في بدن الانسان بسببها الافعال الطبيعية والنفسانية والحيوانية  
 غير سليمة واسطر الكلام فيه يعرف في فنه على قدر الكثرة اى الطاقة حتى شمر  
 له الصلوة قائما اذا لم يعجز عن القيام او قاعدا اذا عجز عن القيام او مضطجعا  
 اذا عجز عن القيام والقعود وانفق الا شتم في الخطاء جهته حتى لو اخطأ  
 في القبلة بعد اجتهاد جازت ولا ياثم ولو اخطأ في الفتوى ما اجتهد لا ياثم  
 ويستحق اجرا واحدا وفي الصحيحين اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم اسأله فله اجرا  
 واذا حكم فاجتهد ثم اخطأ فله اجرا واحدا وجه انتفاء الاثم ان العصمة عن  
 الخطأ ليس في اختيار العبد فلو اوى الخطأ في الاجتهاد الى الاثم لا يبيح احد  
 الى الاجتهاد وفسد باب الاجتهاد وفيه حرج عظيم وفي التنبيهات وهو عدم  
 عدم الاحتياط للشئ في وقت حاجته اى حاجته استحضاره فمثل هذا التنبيه



عند الحكم بالسهر والفرق بين النسيان والسهر من حيث اللغة بعيد كما  
 ذكر ابن دقيق العيد وجزم كثير بالتجاهل لان اللغة لا تفرق بينهما وان  
 فرقوا بينهما بان السهر زوال الصورة عن المذكره مع بقاء ما في الحافظة  
 والنسيان زوالها عنها معا فيحتاج حينئذ في حصولها الى سبب جديد  
 قيل النسيان عدم ذكر ما كان مذكورا والسهر غفلة عما كان مذكورا ولم يكن  
 مذكورا فالنسيان اخضر منه مطلقا وقال الشيخ سراج الدين الهندسي  
 شارح البديع والحق ان النسيان من الوجدانيات التي لا يفتقر الى الترتيب  
 بحسب المعنى فان كل عاقل يعلم النسيان كما يعلم الجوع والعطش ووجه  
 انتفاء الاثم ان الانسان مضطر في النسيان فلا وادى النسيان الى الاثم  
 له حرجا وانتفاء الاثم هو المراد بقوله صلى الله عليه وسلم وضع الثمن  
 امتنى الخطاء والنسيان ما استكروا عليه واه ابن حبان والحاكم وقال  
 صحيح على شرطها ولم يخرجاه وسقط اكل الصائم في حال صومته ناسيا  
 او لبست في الصوم هينة ذكره للصوم والطبع دافع الى الاكل لطول مدة  
 الصوم والحكم الله بنوم لينقطع عند كون النسيان لما هو فيه مع الداعي الى  
 فعل ينافيه به ونذكر لما هو فيه وفقا للحرج فلا يفسد به الصوم لا يلزم  
 منه الاثم وخفف في السفر لانه منظمة المشتقة فلو شذ فيه لكان حرجا  
 فشرعت الرباعية من المكوثات دكتابين ابتداء كما في الصحيحين  
 عن عائشة رضي الله عنها قالت فرضت الصلوة ركعتين ركعتين فاقرت  
 صلوة السفر وزيد في صلوة الحضر وشرع مسح الخف للمسافر في السفر

الى ثلاثة ايام وليا ليها كما في صحيح مسلم من حديث شريح بن ماني قال سأل  
 عائشة رضي الله عنها عن المسح على الخفين فقالت ابيت علنا فانه كان يسافر مع رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم فائتته فسأله فقال جعل للمقيم يوماً وليته والمسافر  
 ثلثة ايام وليا ليها ولو لم يكن مشروعا للمسافر الى ثلثة ايام بل كان مشروعا  
 له كما للمقيم الى يوم وليته لكان حرجا و ثبت الرخصة في رخصة  
 السفر من قصر الرباعية وقصر مضان وغيرها للمسافر بالشرع في السفر  
 قبل تحققه اى تحقق السفر وتحقق السفر بعد مضى مدة السفر وهي ثلثة  
 ايام دفعا للمخرج بالسنة المشهورة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 واصحابه فانه عليه السلام كان يترخص برخص المسافرين حين يخرج الى  
 السفر كما في الصحيحين عن انس بن مالك مع رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 اربعاء والعصر بنى الخليفة ركعتين ورواى ابن شعبة في مصنفه ان عليا  
 خرج من البصرة ففعل الظهر اربعاء ثم قال انا لو جاوزنا هذا البحر لصلينا  
 ركعتين وروى عبد الرزاق في مصنفه عن نافع عن ابن عمر انه كان يقصر  
 الصلوة حين يخرج من شعب المدينة والكنان القياس ان لا تثبت  
 الرخصة الا بعد تحقق السفر لان العلة تتم بعد تحقق السفر والحكم لا يثبت  
 قبل تمام العلة لكن ترك القياس بالسنة ولو اقام المسافر اى ثلثة  
 الاقامة قبل المدة اى مدة السفر وهو ثلثة ايام صح كونه مقيما ولو اقامت  
 عليه احكام الاقامة حتى صلى صلوة المقيم في المضافة ولو كانت الاقامة  
 وقيمتها في المضافة التي لا بنيان فيها مع ان المضافة ليست محل الاقامة

٣٣

كانه اى كونه مقيما دفع للسفر قبل تحققة فتقوى الاقامة الاولى ودفع السفر  
 دفع لها اى للرخصة الثابتة بالسفر وفى كشف البردوى لان السفر لما تم  
 عنه بالمسير ثلثة ايام كان نية الاقامة لقضاء للعارض وهو السفر لا ابتداء  
 عنه وصار كان السفر لم يكن وكان لم يزل مقيما كما كان مقيما فلم يشترط محل  
 الاقامة وبعد ها اى بعد مدة السفر يعنى بعد ثلثة ايام كما يصح كونه مقيما  
 الا فيما اى فى محل يصح كونه مقيما فيه من مصر او قرية فلا تصح في المفارقة  
 كانه اى كونه مقيما دفع للسفر بعد تحققة اى تحقق السفر وكانت  
 الاقامة ابتداء ايجاب فلا تصح في غير محله لاستحالة ايجاب الشئ في غير محله  
 والمفارقة ليست بمحل ثبات الاقامة ابتداء فلا تصح نية الاقامة فيها  
 كذا في التقرير وفى كشف البردوى واذا سار ثلاثا ثم نوى الاقامة في  
 غير موضع اقامة لا تصح لان هذا اى نية الاقامة على تأويل القصد ايجاب  
 اى اثبات اقامة ابتداء لا ليقض السفر لانه قد تم فلم يصح في غير محله اى لم يصح  
 الايجاب وهو الاقامة في غير محله وهو المفارقة انتهى **مسئلة**  
 العبد اكل للتصرف فى المال وملك اليه اى اهل لما كنية  
 اليد الذى هو الحكم الاصيل للتصرف وملك العين والرقبة بشرط اللقوة  
 اليه ولقطع طبع الاغيار من العين اذا الملك هو المطلق للتصرف فى المال  
 والسماخ للغير عن التصرف فى مملوكه بدون اذنه وهذا عندنا  
 اى كون العبد اهل للتصرف وما كنية اليه نهينا خلافا للاشافى  
 فنهى هو ليس باهل للتصرف بنفسه ولما كنية اليه وكانه يمتنع التصرف

قوله اهل للتصرف وكيفية  
 اليد اهل لان الملك  
 في ثبوت ملك الرقبة  
 اولا بل هو شرط في ثبوت  
 احدا ان التصرف بغيره  
 ثبوت ملك العبد له وكما  
 الرقبة لو اراه ابتداء  
 وان ينهى ان تصرفه بغيره  
 ثبوت ملكها لم يستحق الرقبة  
 ملك الرقبة فلا ينعى له  
 لعدم اليه ابتداء الرقبة  
 فصار كالمالك الرقبة  
 بتمامه اذ اراد ان يملكه  
 لغيره

والعبد بالاذن عن المولى فهو تصرف عن المولى بطريق النيابة كالوكيل يتصرف  
 للموكل ويبره في الاكساب بد نيابة بمنزلة يد المودع والدليل لنا انما  
 اى ابلية التصرف ابلية بالاسماء البديها كما يكون بالاهلية للتكلم اى كون  
 الانسان اهلا لان يتكلم لان التصرف كلام معتبر جعل سببا حكمه كالقول لا ايجاب  
 والقبول والاقاير واعتبار الكلام بعدد وره عن الابل والذمة اى  
 كون الانسان اهلا للذمة وهى كون الانسان صالحا لان يحتاج بالاحكام  
 والاولى اى ابلية الشك بالعقل فان العقل اذا كان سالما عن الافة يكون  
 صاحبه صالحا لان يتكلم بشئ ويفعل بمقتضاه ويقصد به الايجاب على نفسه و  
 على الغير وهو اى العقل لا يحتل بالرق ولذا اى لعدم اختلاف العقل  
 بالارق كانت روايته اى روايته العبد ملزمة العمل للخلق وقبلة  
 اخباراته في البيانات نحو الهدايا وطهرة المارة ونجاستها وشهادته في اهل  
 رمضان فلو كان في عقده اختلاف كيف تكون روايته ملزمة العمل للخلق  
 وكيف تقبل اخباراته في البيانات وشهادته في اهل رمضان والثانية  
 اى ابلية الذمة بابلية الايجاب عليه اى على العبد والاستتجاب له اى للعبد  
 ولتحققهما اى تحقق ابلية الايجاب وايلية الاستتجابة العبد نحو طلب  
 العبد حقوقه تعالى كالصلاة والصوم وغيرهما ويصح اقتداره اى اقرار  
 العبد بالحدود والقصاص يعنى اذا اقر العبد بشئ يوجب الحد يوجب اقراره  
 ويجرى الحد عليه واذا اقر بالقتل الموجب للقصاص يوجب اقراره ويقصر  
 منه ويصح اقرار العبد بالدين حتى يواخذه بعد الحق ولم يصح ان يتجبر

٢٢٤

خلاف ما في  
 عن صاحب الجواب  
 ثم ثبت عليه  
 ونجاستها ونجاستها  
 انفسه له الاذن  
 به المستخرج

المولى في ذمة العبد بان يشتري شيئاً على ان الثمن في ذمة العبد كما لا يصح  
 التصرف في ذمة الاجنبى بان يشتري احد شيئاً على ان الثمن في ذمة الاجنبى  
 لان الذمة مملوكة للعبد لا للمولى ولو كانت الذمة مملوكة للمولى لصح تصرف  
 المولى في ذمة العبد ولا يملك المولى ان يسترد من المودع ما لا اودعه لعبد  
 عنده ما ذونا كان العبد او محجوراً كذا في عامته شرح الساجع الصغير وصحة  
 اقرار المولى على العبد بدين لملك مائة العبد لا للملك ذمة العبد بدليل انه  
 يصح اقراره بدينه مائة الرقبة ولو كانت صحته باعتبار الملك في الذمة <sup>نفسه</sup>  
 لكان ينبغي ان يصح الاقرار بما زاد على المائة وان كثر كما لو اقر على نفسه فهو  
 كقرار الوارث على مورثة بالدين فانه يصح وان لم تكن ذمة المورث مملوكة  
 للوارث لان موجب اقراره استحقاق التركة من يده كذلك موجب اقرار المولى  
 استحقاق مائة الرقبة والكسب فيصح فقرار المولى على عبده اقرار على نفسه <sup>بالحقيقة</sup>  
 فلا يقال لا نسلم ان الذمة مملوكة للعبد بل هي مملوكة للمولى بدليل انه لو اقر على العبد  
 بدين صح اقراره ولو لم تكن مملوكة له لما صح اقراره بالدين عليه كما لا يصح على  
 الاجنبى لانا نقول صحة اقراره باعتبار ان مائة العبد مملوكة له لا باعتبار ان ذمة  
 العبد مملوكة له ولا يقال ان العبد يواخذ بهذا الدين بعد العتق ولو لم يكن كذلك  
 واجبا في ذمة العبد باقرار المولى لما اخذ بعد العتق لانا نقول انما يواخذ بهذا  
 الدين بعد العتق لان مائة قبته صارت مشغولة بالدين وقد ائلفها المولى  
 بالاعتاق فيضمن ويعين العبد ايضاً لان منفقة الاعتاق سلمت له وصارت  
 المائة المشغولة مصروفة اليه فيلزمه السعاية كالراهن المعسر اذا عتق عبده

المرعون يلزم العبد السعاية وان لم يكن عليه دين لانه صرف اليه بالية الرقبة مشغولة  
 بالدين كذلك ههنا كذا في كشف البردوى لما كان يريد ان العبد منع عن  
 التصرف فلو كان اهلا له لما منع عنه اجاب عنه بقوله وانما الحجر اى المنع  
 للعبد عن التصرف مع قيام الاهلية لحق المولى في رقبة العبد لان الدين  
 اذا وجب في الذمة يتحقق بالية الرقبة والكسب استيفاء وبالية الرقبة  
 والكسب ملكا للمولى فلا يتحقق الاستيفاء بدون رضاه فاذا اذن  
 رضى يستوفى حقه كذا في التقرير وفي بعض الشروح اذ لو جاز التصرف  
 من غير اذنه صارت الرقبة بالكة في الدين اذا وجب في ذمته فلا يقدر  
 المولى على الاستحذاء فيستضر المولى به لنتبه فاذا ذله اى فاذا اذن المولى للعبد  
 فك الحجر الشايت بالرق اى ازالته منع التصرف الشايت بالرق عن العبد  
 ورفع المانع عن التصرف حكما واشبات اليد له في كسبه لا اثبات  
 الاهلية اى اهلية التصرف وحاصله ان العبد لما كان في نفسه اهلا  
 للتصرف وامتناع التصرف عنه لمانع وليس المانع الا حق المولى فاذا منع  
 للمانع لا اثبات الاهلية والشافعية قالوا في الاستدلال على ان العبد ليس  
 باهل للتصرف وما لكينة اليد بانه لو كان العبد اهلا للتصرف في المال  
 لكان اهلا للملك لان التصرف وسيلة الى الملك وسبب له  
 اى للملك والشئ يملك بالبيع والشر والهبه وغيره من التفورات وسبب  
 عنه اى عن الملك اذ الملك يتبع التصرف ولذا لا يباح التصرف في ملك  
 الغير والتصرف شرع الحكم وهو الملك لانه فلا ينفصل عنه فاذا لم يكن العبد



فوق ضعفها بالرق فان الرق يبرجى زواله بالاغتاق غالباً لانه مندرج  
 والموت لا يبرجى زواله عادة وان احتمل ذلك بطريق الكرامة والمجزة كما  
 كان في زمان عيسى وعزير عليها السلام لطريق المجزة فلم يحتمل ذلك في  
 الدين بدون الضمان بالية الرقبة والكسب اليها لضعفها لا تختمية ذمة البيت  
 ما لطريق الاولى بل انما يبقى اذا قويت ذمته بال تركه وهو المراد من قوله او  
 بمال تركه او كفيل به قبل الموت لان المال محل الاستيفار الذي  
 هو المقصود من الوجوب وذمة الكفيل تقوى ذمة البيت لان الكفالة  
 ضم ذمة في المطالبة كالديون فالذي ياتخذ الديون من مال تركه  
 او يطالب الكفيل بها والوصايا فالوصى له باخذ الوصية من ثلث مال  
 تركه والتجهيز فيجوز للميت من مال تركه ولكن التجهيز يقدر على الديون  
 والوصايا باكلاهما واما ان تقار بهذا القسم مشروطاً بالنظام بال  
 او كفيل قبل الموت الى الذمة فلا تنقح الكفالة بما عليها على البيت  
 من الدين بعد الموت او امانات مطلقاً بدون الكفيل قبل الموت عنه  
 ابي حنيفة كما انما هي الكفالة عبارة عن ضم الذمة اى ذمة الكفيل  
 الى الذمة اى ذمة الاصيل في المطالبة بما على الاصيل كما هو الاصح على  
 ما في الهداية لا في اصل الدين كما قيل وغرى الى الشافعي بدليل تقار الدين  
 بعد الكفالة على الاصيل كما كان قبلها ولا مصداقية ههنا لاستحالة مطالبة  
 الميت الذي هو الاصيل بالدين وعدم جواز مطالبة غيره اذا لم يبق مال  
 يوم الوارث او الوصى بالاداء منه ولا كفيل ليطالب به كذا في كشف النزك

فلا ضخم في المطالبة فلا كفارة وعند ههما اي عند ابي يوسف ومحمد <sup>عليه السلام</sup>  
 تصح الكفارة من الميت وان لم يخلف مالا ولا كفيلة وبنه اي بمنزلة صاحب  
 قالت الاثمة الثلاثة يعني مالك والشافعي واحمد بل غراه ابن قدامة  
 الى اكثر اهل العلم كذا ذكر ابن امير الحاج في التقريرية <sup>عليه السلام</sup> بيت جابر كان رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم لا يصلي على رجل مات وعليه دين فاقى ميت فقال  
 ائمه دين قالوا نعم <sup>عليه السلام</sup> قال صلوا على صاحبكم فقال ابو قتادة الاشجعي  
 هما صلى يا رسول الله فضلى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 رواه ابو داود والفساي لان الدين واجب عليه بعد موته وان الموت  
 لم يشرع مطلقا للمحقق الواجبة عليه ولا مبررا عنها فلا يبطل الدين كونها  
 على الميت ولا يبرء الميت عنه الا ترى لو اختلف كفيلة به ثم كفل  
 به الشمان بعد موته صح ولو كان موته مفلسا يوجب سقوط الدين عنه  
 لما صححت الكفارة بعد الموت وان كان به كفيلة لان برائة الاصيل <sup>عليه السلام</sup>  
 برائة الكفيل والاترى ان الميت اهل لوجوب الدين عليه ابتداء فانه  
 لو حفر بيرا في الطريق قتل فيهما مال او انسان بعد موته يجب الضمان  
 عليه فلان يبقى عليه الدين الواجب في حياته اولى فثبت ان الدين باق  
 في الزمة بعد الموت وهو واجب التسليم والبقا موصوف بانه مطالب  
 حقا للمدعي كذا في كشف البردوسي ولذا اي لعدم كون الموت مبررا  
 بيطالب الميت به اي بما عليه من الدين في الاخرة اجما عاوا  
 لعدم كون الموت مبررا ليصح التبرع بالاداء بيني لو تبرع احد عن <sup>الميت</sup>

ان  
 عن جابر كان  
 رسول الله صلى  
 الله عليه وسلم  
 لا يصلي على رجل  
 مات وعليه دين  
 فاقى ميت فقال  
 ائمه دين قالوا  
 نعم  
 قال صلوا على  
 صاحبكم  
 قال ابو قتادة  
 الاشجعي  
 هما صلى يا رسول  
 الله فضلى عليه  
 رسول الله صلى  
 الله عليه وسلم  
 رواه ابو داود  
 والفساي لان  
 الدين واجب  
 عليه بعد موته  
 وان الموت  
 لم يشرع  
 مطلقا للمحقق  
 الواجبة عليه  
 ولا مبررا عنها  
 فلا يبطل الدين  
 كونها على الميت  
 ولا يبرء الميت  
 عنه الا ترى لو  
 اختلف كفيلة به  
 ثم كفل به  
 الشمان بعد موته  
 صح ولو كان  
 موته مفلسا  
 يوجب سقوط  
 الدين عنه  
 لما صححت  
 الكفارة بعد  
 الموت

بادار الدين حل اخذه للدائن ولو بردت ذمته المبيت من الدين بالموت  
لم يحل اخذ الدين للدائن والجواب عما استدل به ابو يوسف ومحمد رحمهما  
الله اى قول ابى قتادة بها على فى حديث جابر لم يحتل العدة اى الوعد  
بوفاء الدينارين ويحتمل ان يكون احتدادا بكفالة سابقة كانت  
فى وقت حيوة ذلك الميت قال عبد العزيز البخارى فى كشف البزوف  
واستدلوا لهم بالسند ليس بصحيح اذ ليس فى الحديث انه لم يكن هناك ما  
ويحتمل انه قد كان وعرفه رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس فيه ايضا ان هذه  
كفالة صحيحة مبتدرة على وجه يتبين عليه احكام الكفالة من توجه المطالبة للملا  
والحبس والسجور على القضاة بل احتل الاقرار واحتل العدة وهى اقرب الوجوه  
لان الكفالة لا تصح للغائب عند الاكثر ولا يصح للمجهول بلا خلاف وكان النبى  
صلى الله عليه وسلم كان لا يصح له ما لم يتبين له وجه القضاة وبالعدة يتبين له  
الوجه بناء على ظاهر الاحمال فى الوفاة لرسول الله صلى الله عليه وسلم  
كما يتبين بالمال لان الظاهر هو ان مكان القضاة قبل الهلاك كذا فى الامم  
للقاضى ابى زيد وقال ابن الهمام فى التحرير والجواب عنه باحتاله العدة  
وهو الظاهر اذ لا تصح الكفالة للمجهول انتهى وذكر ابن المبريد فى التقرير  
الظاهر ان صاحب الدين كان مجهولا والا لذكر قلنت وهو مشكل بما فى لفظ  
جابر للحاكم وقال صحيح الاسناد فيحل رسول الله صلى الله عليه وسلم لقول  
بها عليك وفى مالك والميت منها برى فقال نعم فعلى عليه وعلى هذا  
فيحل على ان باقتادة علم صاحب الدنانير حين كفلاها واجاب لم يسقط

۱۰۰

11/11/11

ان شاء الله

30

2

۵۰

۲۷۱۵

المدة: ١٠ دقائق

شماره ۴

سنة ١٢٩٠

10

1  
2  
3  
4  
5



من المديون في الآخرة باعتبار الاثم امي اثم المديون وزاجعة اليه  
لا تقتصر هذه المطالبة الى بقاء الدائنة فضلا عن قوتها واذ اظهر  
فالذمة يتقوى به لكونه محل الاستيفاء بدليل ان المصوب منها اذا سرق  
المصوب من الغاصب لا يبقى في ذمة الغاصب شيء مع ان المطالبة  
الآخروية باعتبار الاثم من الغاصب متحققة فلا يصح الاستدلال بالمطالبة  
الآخروية على بقار الدين المستلزم لبقار الذمة وصحة التبويج اذا  
ادى المستبرع لبقاء الدين من جهة من له الدين وهو الدائن  
للبقار الدين في ذمة من عليه الدين وهو المديون فان الدين ساقط  
في حقه وان كان باقيا في حق صاحب الدين لان صاحب الدين لم يخرج  
منه يكون مستحقا بموت الآخر فان السقوط امي سقوط الدين  
عن المديون بالموت لضرورة فوات المحل وهو المديون  
الحق لا الوصول حق الدائن فيقدر السقوط بقدر الضرورة فيقدر  
بقدر فوت المحل فيظهر السقوط في حق من عليه الدين وهو المديون  
دون في حق من له الدين وهو الدائن فيبقى من جهة الدائن لان  
جهة المديون لتصح الكفالة واداء المستبرع تلا في جانب صاحب الحق  
دون المديون حتى لو كان في حال حيوته لم يصير المديون موديا بل  
يبرمه كما لو ابرمه رب الدين عنه هذا ما فهمناه من الاسرار للقاضي  
ابي زيد وكشف البرزوي وتلويح التفتازاني وتحرير ابن الهيثم في  
امير الحاج وغيرهما من مصنفات العلماء الاعلام والله اعلم بحقيقة المرام

## حاشیه الطبع

اعلم ان عبارة والقاضی ابازید صاحب المیزان انتهت التي وقعت  
في الكتاب في السطر الخمس من الصفحة الخمسين فزیدة من سهو الناظر  
فقد الناظر حکها واز التباه



## اعلان

چون حضرت مولف حق تالیف این کتاب مهمتم مطبع شعاعه کاپور بهیچ  
بنابراین کتاب منطبع بذریعہ قانون بستم ۱۲۷۷ عیسوی اخل بهیچ  
سرکار شده است امید از ارباب مطالع آگاه بغير اجازت مهمتم مطبع  
قصده طبع آن نهند و از دار و گیر سرکار محترم مانند فقط



م ۴







۱۹۴۲

DUE DATE

۲۹۴۳

۱۹۴۲

۱۵۳۲۲

۲۹۴۳

۱۵۳۲۲

Date	No.	Date	No.

۱۵۳۲۲